

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली



क्रम संख्या

४५१२

काल न०

२२१९१५५५

खण्ड

भारतीय न्याय-शास्त्र

एक अध्ययन

लेखक

डा० ब्रह्ममित्र खवस्यी

प्रकाशक

इन्दु प्रकाशन, दिल्ली

© इन्दु प्रकाशन

८/३ रूपनगर दिल्ली-७

लखनऊ कार्यालय

वेद मन्दिर, हिन्दनगर,

लखनऊ ५

प्रथम संस्करण १९६७

मूल्य अठारह रुपये

मुद्रक -

सत्साहित्य केन्द्र प्रिंटर्स,

१७३-डी, कमलानगर,

दिल्ली-७

समर्पणम्

परमश्रद्धेयानां तातचरणनां पं० रविनाथ श्रवस्थि महाभागानां
पादपद्मयोः सप्रश्रयमुपायनीक्रियते,
नवनिबन्धकुसुममिवम्

इसके अतिरिक्त प्रस्तुत ग्रन्थ की पण्डभूमि तैयार करने में आर्य कन्या डिग्री कालेज लुर्जा की सस्कृत विभागाध्यक्षा कु० सुषमा एम० ए० एवं दिल्ली कालेज दिल्ली के प्राध्यापक डा० गंगाप्रसाद पाठक से विशेष सहायता मिली है । इन्हें किन शब्दों में धन्यवाद करूँ क्योंकि ये तो अपने ही हैं ।

इसके साथ ही परम माननीय दिल्ली के उपराज्यपाल स्वनामधेय डा० आदित्यनाथ भा. महोदय ने अपने अत्यन्त व्यस्त कार्यक्रम में भी अवसर निकाल कर ग्रन्थ की प्रस्तावना लिखने का कृपा की है तदर्थ आभार प्रदर्शन धृष्टता ही हो सकती है अतः उनकी सेवा में श्रद्धा के सुमन अर्पित करना ही कर्तव्य समझता हूँ ।

इसके अतिरिक्त प्रस्तुत ग्रन्थ के लेखन में जिन ग्रन्थों से यथावसर सहायता ली गयी है उनके विद्वान लेखका के प्रति भी लेखक कृतज्ञ होता हुआ आभार प्रकट करता है । समय और सामर्थ्य दोनों के सीमित होने के कारण इसमें यथास्थान ठुटिया रह गयी है विशेषतः ऐतिहासिक चर्चा के अवसर पर क्योंकि उस प्रकरण में अनिवार्य होने के कारण यायशास्त्र के सन्दर्भ में ऐतिहासिक मायताओं का सकल-मात्र कर दिया गया है । विद्वान पाठक कृपया उह अवश्य सुधार लगे क्योंकि यह तो उनका स्वभाव ही है ।

अतः म. कालिदास के शब्दों में यही कहना है—

आपरितोषाद विदुषा न मन्ये साधु प्रयोगविज्ञानम्
बलवदपि शिक्षितानामात्मयप्रत्ययचेत ।

आषाढ पूर्णिमा
२०२४ वि०

विदुषा वशवद
ब्रह्ममित्र अवस्थी
श्रीलालबहादुरशास्त्री राष्ट्रीय सस्कृत विद्यापीठ
शक्तिनगर, दिल्ली ७



उपराज्यपाल
दिल्ली

प्रस्तावना

दार्शनिक चिन्तन की परम्परा भारतीय सस्कृति और साहित्य की आदिकाल से आत्मा रही है, इसलिए यदि यह कहा जाए कि दर्शन शास्त्र का अध्ययन किये बिना भारतीय सस्कृति और साहित्य के अन्तस्तल तक पहुँचना सम्भव नहीं है, तो अनुचित नहीं होगा। भारतीय दर्शन की आत्मा तक पहुँचने के लिए भी न्यायशास्त्र अर्थात् न्याय और वैशेषिक दर्शनों का अध्ययन नितान्त आवश्यक है। किन्तु न्यायशास्त्र की पारम्परिक भाषा की दुर्बलता इस युग के जिज्ञासुओं के लिए एक समस्या के रूप में उपस्थित हो जाती है। विद्वान् लेखक ने इस ग्रन्थ में इस कठिनाई से बचने के लिए एक प्रशस्त भाग उपस्थित किया है। इसमें न्याय और वैशेषिक दर्शन की प्रमुख समस्याओं—विशेष और समवाय पदार्थों की मान्यता, परमाणुवाद, कारणवाद, अनुमान के अग्र-व्याप्ति, पक्षता, पक्षधर्मता और हेत्वाभास आदि के विवेचन के प्रसंग में प्राचीन आचार्यों द्वारा किये गये सूक्ष्म चिन्तन को सरल भाषा में प्रस्तुत किया गया है, साथ ही विविध भारतीय दर्शनों एवं पाश्चात्य दर्शनों के मान्य सिद्धान्तों की तुलनात्मक समीक्षा भी की गई है। हिन्दी माध्यम में लिखी गई अपने ढंग की यह एक उत्कृष्ट रचना है। इस सफल प्रयास के लिए डा० ब्रह्म मित्र अवस्थी बधाई के पात्र हैं।

६-६-१९६६

श्रीमद्विजयभक्त

(डा० आबिस्त्याय झा)

विषय सूची

भूमिका

विषय प्रवेश

दर्शन क्या है ?	१
भारतीय दर्शन की उदात्तता	२
भारतीय दर्शन की शाखाएँ	२
वर्गीकरण	३
भारतीय दर्शनों का सामान्य परिचय	४
चार्वाक दर्शन	४
बौद्ध दर्शन और उसकी शाखाएँ	५
माध्यमिक	६
योगाचार	६
सौत्रान्तिक	६
वैभाषिक	६
जैन दर्शन	६
रामानुज दर्शन	७
पूराणप्रज्ञ दर्शन	७
नकुलीण पाशुपत दर्शन	८
शैव दर्शन	८
प्रत्यभिज्ञा दर्शन	९
रसेश्वर दर्शन	९
✓ वैशेषिक दर्शन	१०
✓ न्याय दर्शन	१०
✓ सांख्य दर्शन	११
✓ मीमांसा दर्शन	१२
✓ उत्तरमीमांसा या वेदान्त दर्शन	१३
✓ न्यायशास्त्र शब्द से हमारा अभीष्ट अर्थ	१३

पदार्थ विमर्श

पदार्थ	१४
पाश्चात्य दर्शन के दस पदार्थ	१५
पदार्थ सात ही क्यों ?	१७
द्रव्य	२१
गुण	२२
सामान्य गुण	२५
विशेष गुण	२५
कर्म	२६
सामान्य या जाति — — — — —	२७
जाति बाधक	२६
व्यक्ति-अभेद	२६
तुल्यत्व	२६
मकर	२६
अनवस्था	२६
रूपहानि	३०
असम्बन्ध	३०
विशेष या अन्त्यविशेष — — — — —	३०
समवाय	३१
समवाय पदार्थ की अनिवार्यता	३१
अभाव	३३
प्रागभाव	३४
प्रध्वसाभाव	३४
अत्यन्ताभाव	३४
अन्योन्याभाव	३४

द्रव्य विमर्श

पृथिवी	३७
पृथिवी गुण	३८
पार्थिव शरीर	३६
पार्थिव इन्द्रिय	३६

विषय	४०
जल	४१
तेजस्	४१
वायु	४२
प्राण	४३
सृष्टि उत्पत्तिक्रम	४५
विनाश क्रम	४६
प्रलय	४७
परमाणुवाद	४८
भारत और ग्रीक का परमाणुवाद	५०
आकाश	५१
काल	५२
दिशा	५५
आकाश और दिशा	५६
आत्मा	५७
ईश्वर सिद्धि	६०
ईश्वर का स्वरूप	६३
जीवात्मा	६४
शरीर ही आत्मा है	६४
इन्द्रिय ही आत्मा है	६७
मन ही आत्मा है	६७
विज्ञान ही आत्मा है	६७
आत्मा का विभुत्व	६८
आत्मा का प्रत्यक्ष	६९
मनस्	७०
मन अणु है	७१
सृष्टि	७३
मन इन्द्रिय है	७४
गुण विमर्श	
रूप	७७
रूप के भेद	७८

रस	८०
गन्ध	८१
स्पर्श	८१
पाकज गुण	८२
सरूपा	८५
द्वित्व	८६
परिमाण	९१
पृथक्त्व	९३
सयोग	९५
सरूपा	९६
विभाग	९७
परत्व और अपरत्व	९९
गुरुत्व	१०१
द्रवत्व	१०३
स्नेह	१०४
शब्द	१०५

बुद्धि विमर्श

बुद्धि	१०६
स्मृति	११४
अनुभव और उसके भेद	११५
प्रमा और अप्रमा	११८
सशय	१२०
विपर्यय	१२३
तर्क	१२८
स्वप्न	१३१
यथार्थ अनुभव	१३२
कार्य	१३३
कारणवाद	१३७
कारण भेद	१३९
समवायिकारण	१४०

असमवायिकारण	१४६
कार्यकार्य प्रत्यासत्ति	१४७
कारणकार्य प्रत्यासत्ति	१४८
निमित्त कारण	१४८
प्रत्यक्ष	१५२
प्रत्यक्ष के भेद निर्विकल्पक और सविकल्पक	१५६
अभाव प्रत्यक्ष की प्रक्रिया	१६६
सन्निकर्ष और उसके भेद	१७१
अनुपलब्धि प्रमाण	१७१
अनुमान प्रमाण	१७५
परामर्श	१७७
पक्षधर्मता	१८२
व्याप्ति	१८३
व्यभिचार	१६४
अनुमान के भेद	
पञ्चावयव वाक्य या न्याय	१६७
प्रतिज्ञा	१६८
हेतु	१६८
उदाहरण	१६८
उपनय	१६९
निगमन	१६९
न्यायशास्त्र और अरस्तू के न्यायवाक्य की	
तुलनात्मक समीक्षा	२००
अनुमिति ज्ञान का कारण	२०६
लिङ्ग (हेतु) के भेद	२११
अनुमान के भेद और उनकी मीमासा	२१६
हेत्वाभास	२१६
दृष्टान्ताभास	२२०
पक्षाभास	२२१
हेत्वाभास पद का अर्थ	२२१
हेत्वाभास पाच ही क्यों	२२७

पाँचचात्य दर्शन के हेत्वाभास	२२८
सव्यभिचार (अनैकान्तिक) और उसके भेद	२२९
साधारण	२३०
असाधारण	२३१
अनुपसहारी	२३२
विरुद्ध	२३६
सत्प्रतिष्ठ	२४०
असिद्ध और उसके भेद	२४३
आश्रयासिद्ध	२४६
स्वरूपासिद्ध	२४६
व्याप्यत्वामिद्ध	२४७
बाधित	२५१
प्राचीन नैयायिकों द्वारा स्वीकृत दोष और उनकी	
समीक्षा	२५७
उपमान प्रमाण	२६०
शब्द प्रमाण	२६५
शब्दों के भेद	२६६
शब्द शक्ति (अभिधा)	२७८
लक्षणा और उसके मूल	२७०
व्यञ्जना वृत्ति का निराकरण	२७२
आकाक्षा	२७४
योग्यता	१७४
सन्निधि	२७५
तात्पर्यज्ञान	२७७
प्रमाण चार ही क्यों	२७८
अर्थापत्ति प्रमाण और उसका अन्तर्भाव	२७९
अनुपलब्धि प्रमाण और उसका अन्तर्भाव	२८०
ऐतिह्य प्रमाण और उसका अन्तर्भाव	२८४
सम्भव प्रमाण और उसका अन्तर्भाव	२८४
प्रामाण्यवाद	२८५
स्वतः प्रामाण्यवाद और उसकी समीक्षा	

गुण विमर्श (शेषांश)

सुख	२६१
दुःख	२६३
इच्छा	३६३
द्वेष	२६४
प्रयत्न	२६५
धर्म	२६५
अधर्म	२६६
संस्कार और उसके भेद	३०१
वेग	३०१
भावना	३०२
स्थितिस्थापक	३०३
उपसंहार	३०५
परिशिष्ट	३०७

— — —

भूमिका

संस्कृत वाङ्मय की अन्य शाखाओं के समान ही न्यायशास्त्र का भी आरम्भ कब कैसे और कहा हुआ, इसका कोई स्पष्ट विवरण उपलब्ध नहीं है। विश्व के सूक्ष्मतम तत्त्व के अनुसन्धान और परीक्षण में प्रवृत्त मनीषियों को अपनी सुध भूल जाना अस्वाभाविक नहीं है। फिर भी अन्तःसाक्ष्य और बहिःसाक्ष्य के आधार पर अब तक किये गये ऐतिहासिक अनुसन्धानों के आधार पर न्यायशास्त्र का आरम्भ ईसापूर्व चतुर्थ शताब्दी के अनन्तर नहीं माना जा सकता, जिसका विवेचन हम इन्हीं पृष्ठों में करेंगे।

न्यायशास्त्र के इस बाइस सौ वर्षों के विस्तृत इतिहास को सुविधा व दृष्टि से हम तीन भागों में विभाजित कर सकते हैं

१. आदिकाल ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी से ५०० ईसवी पर्यन्त
२. मध्यकाल सन् ५०१ ईसवी से १३०० " "
३. उत्तरकाल सन् १३०१ ईसवी से १९०० शताब्दी के उत्तरार्ध पर्यन्त

आदिकाल के प्रतिनिधिस्वरूप हमें गौतम तथा कणाद के केवल दो सूत्र-ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। यद्यपि इनके साथ पदार्थधर्मग्रह (प्रशस्तपाद भाष्य) को भी जोड़ा जा सकता है, किन्तु इन ग्रन्थों के अतिरिक्त अन्य ग्रन्थ भी रहे होंगे, जो आज उपलब्ध नहीं हैं। दूसरा काल सूत्रों के भाष्यों का कहा जा सकता है, जिसका आरम्भ वात्स्यायन के साथ होता है, जिसमें अनेक प्रख्यात विद्वानों द्वारा न्याय और वैशेषिक पर भाष्य और टीकाओं की उद्भावना हुई। तृतीय काल में तत्त्वचिन्तामणि कारिकावली भाषापरिच्छेद जैसे स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना एवं उन पर टीका प्रटीकाएं लिखी गयीं। इस काल में ही तर्कसंग्रह तर्ककौमुदी आदि गुटका ग्रन्थों का भी जन्म हुआ। ये तीन काल न्याय और वैशेषिक दर्शनों के विकास के तीन क्रमिक चरण के भी प्रतीक हैं। इस दृष्टि से प्रथम काल को सूत्रों के रूप में सिद्धान्तों के निर्माण का काल कहा जा सकता है, दूसरा काल भाष्य अथवा व्याख्याओं द्वारा उनके परिष्कार का काल है, तृतीय काल कारिकाओं द्वारा उनके

व्यवस्थीकरण का है। पहले काल की विशेषता है उसकी महान मौलिकता और नवीनता, दूसरे की पूर्ण विशदीकरण और तीसरे की सूक्ष्मीकरण। काल विभाजन की रेखा की ये सीमाएँ कोई लक्ष्मण रेखा नहीं हैं, अनेक बार ये मिथिल होती दिखाई देती हैं, उदाहरणार्थ १४ वीं शताब्दी से पूर्व तार्किक-रक्षा और सप्तपदार्थी जैसे कारिका या गुटका ग्रन्थ भी उपलब्ध होते हैं, और परवर्ती काल में शंकर मिश्र और विश्वनाथ की वैशेषिक और न्याय सूत्रों पर वृत्तियाँ भी लिखी गयीं। किन्तु इन एकाध कृतियों के आधार पर पूर्वोक्त धारणाओं पर कोई व्याघात नहीं आता, क्योंकि ये धारणाएँ सामान्य प्रवृत्तियों पर आश्रित हैं, एवं उन प्रवृत्तियों में तात्त्विक अन्तर है।

न्याय और वैशेषिक दर्शनों का पारस्परिक सम्बन्ध समय समय पर बदलता रहा है। प्रथम काल में इनकी पृथक् एवं स्वतन्त्र सत्ता दृष्टिगोचर होती है, यद्यपि विवेचनीय विषयों की दृष्टि से दोनों में परस्पर समानता भी दिखाई देती है। उत्तरोत्तर टीका प्रटीकाओं के निर्माण के बाद जब ये विरोधी रूप में प्रतीत होने लगे तभी तृतीय काल में इनके एकीकरण की प्रवृत्ति का उदय हुआ। तर्कसंग्रह भाषापरिच्छेद आदि ग्रन्थों में इसी प्रवृत्ति के दर्शन होते हैं, जिनका निर्माण दोनों के श्रेष्ठ तत्त्वों को ग्रहण करते हुए ही किया गया है।

न्यायशास्त्र के विकास क्रम का वर्गीकरण करने के अनन्तर हमारे सम्मुख सर्व प्रथम महत्वपूर्ण प्रश्न है, गौतम और कणाद के सूत्रों के निर्माण काल का, ये सूत्र ही न्याय और वैशेषिक दर्शनों के आधार हैं, तथा ये ही न्याय और वैशेषिक दर्शन के अब तक उपलब्ध ग्रन्थों में प्राचीनतम हैं। इसके निर्माण काल के निश्चय के लिए सर्व प्रथम हमें इनके सूत्रों के निर्माता के सम्बन्ध में विविध मान्यताओं का विश्लेषण करना आवश्यक है। पद्यपुराण स्कन्द पुराण गान्धर्वतन्त्र नैषधीय चरित तथा विश्वनाथ वृत्ति आदि ग्रन्थों में न्याय सूत्रों के रचयिता के रूप में गौतम का उल्लेख किया गया है।^१ इसके

१. (क) पद्यपुराण उ० खण्ड २६३ (ख) स्कन्द कलिका ख० अ० १७

(ग) न्यायसूत्र वृत्ति १८२ (घ) नैषधीय चरितम् १७.

(ङ) न्यायसूत्र वृत्ति पृ० १८५

विपरीत न्यायभाष्य न्यायवार्तिक न्यायवार्तिकतात्पर्यटीका एवं न्यायमञ्जरी आदि न्याय ग्रन्थों में न्यायसूत्रों को अक्षपादकृत माना गया है।^१ महाकवि भास के अनुसार इन सूत्रों के प्रणेता का नाम मेघातिथि होना चाहिए।^२ सुरेन्द्रनाथ दास गुप्त के अनुसार न्यायसूत्र के प्रणेता अक्षपाद हैं। गौतम या मेघातिथि नहीं।^३

न्याय सूत्रों के प्रणेता के रूप में इस मत भेद के समाधान में एक सबसे बड़ी बाधा गौतम और अक्षपाद के निवास स्थान के सम्बन्ध में लोक प्रथित मान्यताओं से आती है। क्योंकि रामायण के कथानक के अनुसार सीता स्वयंवर में जाते हुए राम ने गौतम के आश्रम में पहुँचकर उनकी पत्नी अहल्या का उद्धार किया था। इसके अनुसार गौतम का आश्रम कहीं मिथिला के निकट होना चाहिए। वर्तमान दरभङ्गा से पूर्वोत्तर लगभग २८ मील की दूरी पर गौतम स्थान नाम से एक प्रसिद्ध स्थान है, जहाँ गौतम कुण्ड नामक जलाशय भी है। यहाँ प्रतिवर्ष चैत्र नवमी को गौतम की स्मृति में मेला भी लगता है, इन सब कारणों से गौतम का स्थान मिथिला के निकट होना चाहिए। दूसरी ओर अक्षपाद का निवास स्थान ब्रह्माण्ड पुराण के अनुसार प्रभासपत्तन काठियावाड़ है,^४ अतः इन दोनों की एकता के लिए कोई संभावना प्रतीत नहीं होती। हाँ गौतम और मेघातिथि को परस्पर अभिन्न मान लेना अधिक कठिन नहीं है, क्योंकि मेघातिथि के सम्बन्ध में किसी प्रकार की विशेष जानकारी लोक परम्परा अथवा पुराण आदि में उपलब्ध नहीं। संभव है, दोनों नाम एक व्यक्ति के ही हों। महाभारत के एक प्रसङ्ग में इन दोनों को अभिन्न

१ (क) न्याय भाष्य पृ० २५८ (ख) न्यायवार्तिक
(ग) न्यायवार्तिका तात्पर्य (घ) न्यायमञ्जरी

२ प्रतिमानाटक

३ History of Indian Philosophy Vol. ii P. 393-94

४. ब्रह्माण्ड पुराण अ० २३.

स्वीकार भी किया गया है ।^१ गौतम और अक्षपाद की समस्या का एक समाधान आचार्य विश्वेश्वर ने तर्कभाषा की भूमिका में खोजने का प्रयत्न किया है । उनका विचार है कि 'न्यायशास्त्र के क्रमिक विकास में गौतम और अक्षपाद दोनों का ही महत्वपूर्ण भाग है । प्राचीन न्याय के विकास में आध्यात्म प्रधान और तर्क प्रधान दो युग स्पष्ट प्रतीत होते हैं । इनमें आध्यात्मप्रधान युग के, जिसे दूसरे शब्दों में प्रमेय प्रधान अथवा साध्य प्रधान भी कह सकते हैं, निर्माता गौतम और तर्क प्रधान (प्रमाण प्रधान) युग के प्रवर्तक अक्षपाद हैं । यद्यपि वर्तमान न्याय सूत्रों में प्रमेय के स्थान पर प्रामाण्य का ही प्राधान्य प्रतीत होता है, किन्तु वह अक्षपाद द्वारा किये गये प्रतिसस्कार का ही फल है । इसके पूर्व गौतम का न्याय उपनिषदों के समान प्रमेय प्रधान ही था । अध्यात्मविद्यारूप उपनिषदों से न्यायविद्या को पृथक् करने के लिए ही अक्षपाद ने उसे प्रमाण प्रधान बनाया । इस प्रकार प्राचीन न्याय का निर्माण महर्षि गौतम और अक्षपाद इन दोनों के सम्मिलित प्रयास का फल है ।' आचार्य विश्वेश्वर की उपर्युक्त कल्पना की पुष्टि के आधार सस्कृत वाङ्मय के अन्य क्षेत्रों में उपलब्ध भी होते हैं । उदाहरणार्थ आयुर्वेद के प्रसिद्ध ग्रन्थ चरक के रचयिता उसके नाम से महर्षि चरक प्रतीत होते हैं । लोक प्रसिद्धि भी यही है, किन्तु चरक के प्राचीन टीकाकार दृढबल ने स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है कि इसकी रचना महर्षि अग्निवेश ने की थी, कालान्तर में उसका प्रति सस्कार महर्षि चरक ने किया था और तभी से वह ग्रन्थ चरक के नाम से प्रसिद्ध हो गया है । इसी प्रकार 'गौतम प्रवर्तित न्यायशास्त्र का प्रतिमस्कार अक्षपाद ने किया हो, यह कथन असंगत नहीं माना जा सकता । प्रतिमस्कर्ता होने के कारण चरक के समान अक्षपाद को कहीं कहीं प्रणेता कह लिया गया हो, यह अस्वाभाविक नहीं है ।

वैशेषिक के प्रणेता के सम्बन्ध में किसी प्रकार का मत भेद नहीं है । परम्परा और प्रमाण दोनों के अनुसार इसका परायण महर्षि कणाद ने किया है । कणाद को कभी कभी काश्यप कणभक्ष कणभुक् आदि नामों से भी स्मरण किया जाता है । इनके दर्शन का दूसरा प्रसिद्ध नाम श्रीलूक्यदर्शन है । इम नाम की व्युत्पत्ति के आधार पर कहा जा सकता है कि इसके रचयिता महर्षि उलूक हैं । इस प्रकार कणाद का ही एक नाम उलूक भी कहा जा सकता है ।

न्याय और वैशेषिक सूत्रों के रचना काल का प्रश्न अत्यन्त विवादास्पद है। इनका समय निर्धारित करने से पहले हमें इनके सम्बन्ध में कुछ भ्रान्त धारणाओं का निराकरण करना आवश्यक होगा। सामान्यतः इन दोनों दर्शनों और कतिपय सिद्धान्तों के मध्य अन्तर का अभाव मान लिया जाता है। गौतम के सूत्र न्याय दर्शन तथा कणाद के सूत्र वैशेषिक दर्शन के स्वतन्त्र वैशिष्ट्य के सभी मूलतत्त्व पृथक् पृथक् हैं, जिनकी उद्भावना भिन्न भिन्न समय में हुई है।

भारत के विविध दार्शनिक पद्धतियों के काल क्रम का निर्धारण एक दुःसाहस पूर्ण कार्य है, जिसमें बहुत सफलता नहीं मिल सकी है। सांख्य दर्शन और यदि समग्र रूप से नहीं तो वैशेषिकदर्शन के कतिपय सिद्धान्त सभवतः बौद्धदर्शन से पूर्ववर्ती हैं। वैशेषिकदर्शन से सांख्यदर्शन की पूर्ण विद्यमानता निश्चित है, और इसके भी पर्याप्त प्रमाण हैं कि वैशेषिक दर्शन बौद्ध एवं जैन दर्शनों से न केवल पूर्ववर्ती है, अपितु इन दोनों सम्प्रदायों ने कतिपय सिद्धान्तों के उद्भव में परोक्ष रूप से वैशेषिकदर्शन से सहायता प्राप्त की है। उदाहरण स्वरूप बौद्धदर्शन का शून्यवाद वैशेषिक सिद्धान्त असत्कार्यवाद का ही विस्तृत रूप है। इसीप्रकार वैशेषिक के पदार्थ विभाजन और आणविक सिद्धान्तों को जैन दर्शन में स्वीकार कर लिया गया। जहाँ तक मीमांसा दर्शन का प्रश्न है, उनकी उद्भावना बौद्ध दर्शन के उद्भव के पश्चात् तथा न्याय और योग दर्शन से पूर्वकाल में हुई, क्योंकि न तो बादरायण ने और नहीं जैमिनि ने ही न्याय सिद्धान्तों को कोई उल्लेख किया है। इसके विपरीत स्वयं गौतम बादरायण के श्रुणी हैं।

चूँकि मीमांसा वेदान्त तथा सांख्य सूत्रों में बौद्ध दर्शन के अनेक सिद्धान्तों का उल्लेख और उनका खण्डन पाया जाता है, तथा बौद्धदर्शन का आरम्भ महारमा बुद्ध के बाद ही हुआ है, अतः इनका निर्माण काल बुद्ध से पूर्व अर्थात् ईसा पूर्व पञ्चम अथवा चतुर्थ शताब्दी से पूर्व नहीं मान सकते। गौतम और कणाद के प्रथम सूत्र में भी वेदान्त के ज्ञान के सिद्धान्त का प्रभाव दिखाई देता है। इसके अतिरिक्त इनके सूत्रों में मुख्यतः आत्मा बुद्ध भोक्ष ज्ञान तथा इसी प्रकार की अन्य समस्याओं की प्रमुखता को देख कर भी यह कहा जा सकता है कि इनकी रचना वेदान्त दर्शन के बाद हुई है। अनेक स्थानों पर तो ऐसा प्रतीत होता है, मानो वेदान्त दर्शन में के कुछ प्रश्नों को उठाकर उनका समाधान ही किया गया है। उदाहरणार्थ वैशेषिक दर्शन के 'अनित्य इति प्रतिषेधाभाव'

तथा 'अविद्या'¹ सूत्रो मे वेदान्त दर्शन द्वारा परमाणुओं की निश्चयता पर किये गये आक्षेपो का समाधान ही प्रतीत होता है ।² इसी प्रकार 'अहमिति शब्दस्य व्यतिरेकान्नागमिकम्'³ सूत्र प्रथम चार सूत्रो मे किये गये वेदान्त के सिद्धान्त का समाधान कहा जा सकता है । क्योंकि वेदान्त की यह मान्यता है कि आत्मा का ज्ञान श्रुति के द्वारा होता है । इसके अतिरिक्त अविद्या लिङ्ग प्रत्यगात्मा आदि कुछ शब्द भी वैशेषिक मे वेदान्त से लिए गये प्रतीत होते है ।

यही स्थिति गौतम के सूत्रो की है । इनमे अनेक स्थलो पर वेदान्त के प्रसिद्ध सिद्धान्तो की समानता मिलती है,⁴ कही कही भाषा और उदाहरण भी वेदान्त सूत्रो से लिए हुए प्रतीत होते है ।⁵ इसी प्रकार गौतम के कुछ सूत्र उन्हे जैमिनि से भी परवर्त्ती सिद्ध करते है ।⁶ यद्यपि यह कहा जा सकता है, कि वैशेषिक और न्याय के सूत्रो मे यह आदान अग्न्य माध्यम मे भी हो सकता है, अथवा इन सूत्रो की रचना परवर्त्ती काल मे हुई हो । किन्तु केवल इतनी कल्पना से ही किसी निर्णय को बदला नहीं जा सकता । इसके लिए तो न्याय और वैशेषिक की विचार प्रक्रिया को ही आधार बनाना होगा, और सम्पूर्ण रूप से विचार कर हम यह स्वीकार कर सकते है कि ये दोनो दर्शन मीमांसा और वेदान्त के रचना काल ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी से पूर्ववर्त्ती नहीं हो सकते । किन्तु इसके साथ ही यह भी निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि न्याय और वैशेषिक दर्शनों के सिद्धान्त सांख्य और बौद्ध दर्शन के सिद्धान्तो के पूर्ववर्त्ती है । उदाहरार्थ न्यायदर्शन का असत्कार्यवाद न केवल बौद्ध धर्म के उद्भव से पहले अपितु सांख्यदर्शन की रचना से भी पहले विद्यमान था जिसका खण्डन सांख्यदर्शन अथवा सांख्यकारिका मे सत्कार्यवाद की स्थापना के द्वारा किया गया है । बौद्धो का शून्यवाद असत्कार्यवाद का ही विकसित रूप कहा जा सकता है, किन्तु दर्शनों के रचना-काल से पूर्व उसके सिद्धान्तो का परम्परा मे प्रचलन न्यायदर्शन के समान ही अन्य दर्शनों मे भी रहा है, यही कारण है कि प्रत्येक दर्शन मे दूसरे दर्शन के सिद्धान्तो का प्रतिवाद करने के लिए उनका उल्लेख प्राप्त होता है । इस

१ वैशेषिक सूत्र ४.१.४-५

२ वेदान्त सूत्र २.२.१४-१५

३ वैशेषिक सूत्र ३.२.६।

४ न्यायसूत्र ४.१.६४

५. (क) न्यायसूत्र ३.२.१५

(ख) वेदान्तसूत्र २.१.२४

६ न्यायसूत्र २.१.६१-६७

प्रकार किसी विशिष्टकाल में किसी विशिष्ट सिद्धान्त की विद्यमानता के आधार पर यह निर्णय कर लेना उचित न होगा कि गौतम या कणाद के सूत्र उस समयविशेष में विद्यमान थे। वैशेषिकदर्शन के अनेक आधारभूत सिद्धान्तों का अस्तित्व कणाद की कृति में नहीं मिलता है। उदाहरण स्वरूप पदार्थ के रूप में अभाव का तथा गुणों में अन्तिम सात गुणों का उल्लेख किया जा सकता है। किन्तु यह भी निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि सूत्रों की रचना के समय इन दोनों दर्शनों ने एक व्यवस्थितरूप अवश्य ग्रहण कर लिया था, जिनमें कभी कोई मूलभूत परिवर्तन नहीं हुआ है। यह ठीक है कि इन दोनों दर्शनों के विकास की प्रक्रिया निर्बाध रूप में चलती रही है, परन्तु दोनों दर्शनों का ढांचा मयावत् बना रहा। इन दर्शनों की विकास की प्रक्रिया का निर्देश इस प्रकार किया जा सकता है - सर्वप्रथम निर्भीक विचारकों ने तत्कालीन ज्वलन्त प्रश्नों पर अपने-अपने विचार प्रगट करना आरम्भ किया। तत्पश्चात् एक गभीर ऊहापोह के उपरान्त इन विचारों ने असत्कार्य समवाय आदि के रूप में एक व्यवस्थित सिद्धान्त का रूप ग्रहण कर लिया। प्राचीन उपनिषदों में इन विचारों के मूल स्रोत मिलते हैं, जिन्हें ग्रहण कर परवर्ती मनीषियों ने अपने चिन्तन द्वारा उन्हें एक विचारसरणि तत्पश्चात् एक पद्धति के रूप में विकसित किया है। इस विचारसरणि और पद्धति में कोई प्रकार भेद नहीं, अपितु परिमाण भेद है। श्रोतुलोमि काशकृत्स्न, बादरि आदि अनेक ऐसे लोगों ने, जिनका नामोल्लेख दार्शनिक सूत्रों में मिलता है, विचार सरणियों की स्थापना की होगी, जिनका विकास एक व्यवस्थित विचारपद्धति के रूप में हुआ है। इन पद्धतियों की सघटना के अनन्तर प्रमाणित व्यवस्थाओं की आवश्यकता पड़ी होगी। इस आवश्यकता की पूर्ति के रूप में ही अनेक अवस्थाओं के पश्चात् गौतम और कणाद जैसे प्रखर मेमेधवियों का कृतित्व आया होगा, जिनकी सत्ता आज भी अक्षुण्ण बनी हुई है, अतः गौतम और कणाद के सूत्रों को तत्सम्बन्धी दर्शन के विकास की प्रक्रिया के उपक्रम की अपेक्षा उस प्रक्रिया की समाप्ति के रूप में ग्रहण करना चाहिए। यह इन दार्शनिक पद्धतियों का स्रोत नहीं, अपितु व्यवस्थित विकसित रूप है। इसके अतिरिक्त यह भी संभव है कि स्वयं उन सूत्रों की स्थापना तो नहीं, अपितु सूत्र में उनकी व्याख्या करने की प्रथा का प्रचलन बौद्ध धर्म के उद्भव के बाद हुआ हो। गौतम बुद्ध के नैतिक उपदेशों की अभिव्यक्ति सुप्त वाक्यों (सूत्रों) के रूप में हुई, जो स्मरण के लिए अधिक

सरल थे, और जिनमें लोक बुद्धि के लिए एक प्रबल आकर्षण था। सभ्यता-ब्राह्मणों ने अपने प्रतिद्वन्द्वी को उनके ही आग्रहों से परास्त करने की कामना से अपने दार्शनिक सिद्धान्तों को बौद्धदर्शन के सूत्रों के रूप में ढाल दिया। इसी कारण उपनिषदों की शिथिल तर्कबुद्धि और काव्यात्मक कल्पना की अपेक्षा बौद्धोत्तरकालीन सूत्रों में आक्रामक स्वर और दृढ़ तार्किकता की प्रवृत्ति मिलती है। उस प्रारम्भिक अवस्था में नैतिकता बौद्ध धर्म की मूलनीति थी, परन्तु दर्शन उसका दुर्बल पक्ष था, चतुर ब्राह्मणों द्वारा उनके इस दुर्बल पक्ष को परास्त कर इन्हें धराशायी करने के लिए अपने दर्शन को पुष्ट एवं प्रबल बनाना स्वाभाविक ही था। जैमिनि और बादरायण के सूत्रों की रचना निश्चित रूप से इस विशिष्ट सन्दर्भ एवं दृष्टिकोण से प्रभावित है; जिनका अनुसरण अन्य अनेक परवर्ती विचारकों ने किया है।

सूत्रों पर विचार करते हुए ऐसा प्रतीत होता है कि मीमांसा दर्शन के सूत्रों का सकलन सर्व प्रथम हुआ है, और उसके पश्चात् क्रम से गौतम और कणाद के सूत्रों का। जैमिनि और बादरायण का समय जो एक दूसरे को उद्धृत करते हैं, और जो सभ्यता समकालीन हो सकते हैं, अभी तक निश्चित नहीं हो सका है, परन्तु इतना निश्चित है कि वे बौद्ध सम्प्रदाय में परिचित हैं, जिनके सिद्धान्तों का वे उल्लेख तथा खण्डन करते हैं, अतः मीमांसा सूत्रों की रचना ईसा पूर्व छठी शताब्दी से पहले की नहीं हो सकती। हम उनका समय ईसा पूर्व पंचम अथवा चतुर्थ शताब्दी का पूर्वार्ध निश्चित कर सकते हैं। इस स्थिति में गौतम तथा कणाद के सूत्रों की रचना इसमें परवर्ती काल में हुई होगी, जैसा कि ब्रह्मसूत्रों द्वारा उनकी तुलना से प्रगट हो चुका है। गौतम और कणाद दोनों अपने प्रारम्भिक सूत्रों के द्वारा ज्ञान को वेदान्त के मोक्ष साधन के रूप में स्वीकार करते हुए प्रतीत होते हैं। इसी प्रकार अपने समग्र ग्रन्थ में वे जहाँ कहीं भी आत्मा मोक्ष दुःख ज्ञान आदि विषयों का विवेचन करते हैं, उनकी भाषा पर वेदान्त मत का प्रभाव दृष्टिगोचर होता है। अनेक बार तो शब्दावली में भी समानता मिलती है। अनेक स्थलों पर तो ब्रह्मसूत्र के सन्दर्भों को भी बूढ़ लेना कठिन नहीं है। गौतम सूत्रों में दृष्टान्तों तथा तर्कों का साम्य पूर्व पृष्ठों में उद्धृत भी किया जा चुका है। यही स्थिति मीमांसा सूत्रों की है। इन सब प्रमाणों के आधार पर निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि गौतम और कणाद के ग्रन्थ वर्तमान में जिस रूप में उपलब्ध हैं, ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी से प्राचीन नहीं हो सकते।

न्याय और वैशेषिक दर्शन में कौन एक दूसरे से प्राचीन है, यह एक जटिल प्रश्न है। इस सम्बन्ध में दोनों ओर से तर्क प्रस्तुत किये गये हैं। चन्द्रकान्त तर्कालंकार ने वैशेषिक सूत्रों की भूमिका में वैशेषिक दर्शन की प्राचीनता का समर्थन किया है। गोल्डस्टर्क इस प्रश्न पर विचार करते हुए वैशेषिक दर्शन को न्याय दर्शन की केवल एक शाखा मानते हैं, जबकि वेबरने इस प्रश्न को उठाकर भी किसी निर्णय को स्वीकार नहीं किया है। यदि हम वैशेषिक दर्शन और वैशेषिक सूत्रों को अलग अलग करके देखें तो इस प्रश्न की जटिलता कुछ कम हो सकती है। जैसाकि तर्कालंकार की धारणा है, इस विश्वास के पर्याप्त आधार है कि वैशेषिक दर्शन गौतम का पूर्ववर्ती है, यद्यपि कणाद के सूत्र अथवा उसके अधिकांश सूत्र उसमें परवर्ती काल के हैं। इस तथ्य से कि वादरायण के ब्रह्मसूत्रों में वैशेषिक सिद्धान्तों की झलक मिलती है, जबकि गौतम के न्याय दर्शन का कोई उल्लेख नहीं मिलता है, यह प्रगट होता है कि वैशेषिक दर्शन न केवल गौतम से पहले अपितु ब्रह्म सूत्रों की रचना से भी पहले प्रकाश में आ गया था। वात्स्यायन के इस कथन से कि गौतम की रचना के अनुल्लिखित अंशों की पूर्ति सजातीय वैशेषिकदर्शन से होती है, गौतम से पहले वैशेषिक दर्शन की पूर्व विद्यमानता का अनुमान लगाना स्वाभाविक है। इस अनुमान को इस तथ्य से और अधिक बल मिलता है कि कणाद द्वारा उपेक्षित अनुमान हेतुभास शब्द की नित्यता आदि कतिपय विषयों की गौतम ने विस्तृत विवेचना की है। इन सब तर्कों से गौतम की रचना से पहले कणाद के सूत्रों की भी पूर्व विद्यमानता सिद्ध होती है, और संभवतः गौतम वैशेषिक सूत्रों में परिचित थे, परन्तु हमें यह भी ध्यान रखना चाहिए कि कणाद के सूत्रों के वर्तमान संग्रह में अनेक सूत्रों पर गौतम की रचना की स्पष्ट छाप मिलती है। ऐसा प्रतीत होता है कि कणाद के सूत्रों का सकलन यदि समग्र रूप में नहीं, तो कम से कम कतिपय सूत्रों की रचना गौतम की कृति के प्रकाश के पश्चात् हुई, और इसके अधिकांश सूत्र आज अपने परिवर्तित रूप में मिलते हैं, अथवा बाद में जोड़े हुए रूप में। भारतीय साहित्य की पुरातन कृतियों में प्रक्षिप्त अंशों की यह प्रवृत्ति कोई असामान्य प्रश्न नहीं है।

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं, वैशेषिक सूत्रों का वर्तमान रूप इसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी के बाद का है, और गौतम सूत्रों के वात्स्यायन भाष्य में

इसके उल्लेख के आधार पर इसवी सन् की पाचवीं शताब्दी से पूर्व इसकी विद्यमानता सिद्ध होती है। वैशेषिक सूत्रों की रचना काल के सम्बन्ध में इसमें अधिक कुछ अधिक कह सकना संभव नहीं है। सौभाग्य से गौतम के सूत्रों के सम्बन्ध में कुछ अधिक निश्चित रूप से कहा जा सकता है। क्योंकि गौतम द्वारा उल्लिखित कतिपय बौद्ध सिद्धान्तों द्वारा यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि ये सूत्र बौद्धदर्शन के उद्भव के पश्चात् की कृति हैं। यह भी स्पष्ट है कि ये बादरायण के ब्रह्मसूत्रों के रचना काल ईसा पूर्व पञ्चम शताब्दी के उत्तरार्ध से परवर्ती हैं, क्योंकि ब्रह्मसूत्रों में वैशेषिक के सिद्धान्तों के खण्डन के मद्दर्भ में उसके सजातीय न्यायदर्शन का कोई उल्लेख नहीं मिलता है।

गोल्डस्ट्रुकर के अनुसार कात्यायन और पतञ्जलि न्याय सूत्रों से परिचित थे। पतञ्जलि के महाभाष्य की रचना का समय लगभग १४० ईसा पूर्व माना जाता है, परन्तु कात्यायन के काल के सम्बन्ध में कुछ निश्चित कह सकना संभव नहीं है। कथासरित्सागर की एक कहानी के अनुसार कात्यायन उमावर्मा के शिष्य तथा राजानन्द के एक मन्त्री थे, जिसने ईसा पूर्व ३५ के लगभग शासन किया था। गोल्ड्स्टर इस कहानी को प्रामाणिक नहीं मानते, परन्तु यदि इस कहानी का कोई आधार हो तो न्याय सूत्रों को २५३ ईसा पूर्व में भी पूर्व रखना होगा अधिकांश विद्वानों का विचार है कि कात्यायन को ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी का मानना चाहिए, अतः गौतम को इस काल से भी पूर्व रखना होगा। इस निर्णय की पुष्टि एक अन्य तथ्य से भी होती है। जैमिनि सूत्रों के व्याख्याकार शबर स्वामी ने भगवान् उपवर्ष नामक एक पुरातन लेखक को अनेक बार उद्धृत किया है, जो निश्चित रूप से उनमें बहुत पहले हुए होंगे। उपवर्ष के सम्बन्ध में ऐसा कहा जाता है कि इन्होंने भीमासा और वेदान्त दोनों पर ही टीकाएँ लिखी थीं, यदि इन्हें कात्यायन के गुरु के रूप स्वीकार कर लिया जाए, तो उनका काल ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी का पूर्वार्ध सिद्ध होता है। शबर स्वामी द्वारा उपवर्ष की टीका से उद्धृत अंश से यह प्रगट होता है कि वे गौतम के न्याय दर्शन से पूर्ण परिचित थे, और उसे अधिकांश स्वीकार करते थे, अतः यह अग्रन्दिष्ट रूप से कहा जा सकता है कि गौतम के सूत्रों की रचना ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी में हुई है।

उपर्युक्त निर्णय के समर्थन में एक अन्य प्रमाण भी है, वह यह कि आपस्तम्ब धर्मसूत्र में दो स्थानों पर न्याय एवं न्यायवित् शब्दों का

प्रयोग किया गया है। किन्तु वहाँ प्रसंग को देखकर यह पता चलता है कि इन शब्दों का प्रयोग गौतम के दर्शन के सन्दर्भ में न होकर पूर्व मीमांसा के सन्दर्भ में हुआ है। प्राचीन ग्रन्थों में मीमांसा के सन्दर्भ में इस शब्द का प्रयोग कोई असामान्य बात नहीं है। जैमिनीय न्यायमाला आदि मीमांसा ग्रन्थों के नाम इसके साक्षी हैं, और इसीलिए आपस्तम्ब न्याय शब्द का प्रयोग जैमिनीय दर्शन के सन्दर्भ में करते हैं, परवर्ती काल में इस शब्द पर एकाधिकार गौतम और उनके अनुयायियों का हो गया है। इससे यह सिद्ध होता है कि इस समय तक गौतम का दर्शन या तो प्रजात था अथवा इनका नवीन था कि उसे अधिक प्रसिद्धि प्राप्त न हो सकी थी। ब्रून्हर के अनुसार आपस्तम्ब का समय ईसा पूर्व तृतीय शताब्दी अथवा उसमें १५०-२०० वर्ष पूर्व भी हो सकता है, परन्तु मीमांसा और वेदान्तदर्शन से उनकी अभिज्ञता से यह स्पष्ट है कि वे ईसा पूर्व चतुर्थ शताब्दी से बहुत पहले नहीं हुए होंगे। इससे सिद्ध होता है कि गौतम के सूत्रों का रचना काल या तो ईसा पूर्व पचम शताब्दी का अन्तिम भाग अथवा चतुर्थ का प्रारम्भ होना चाहिए।

यहां यह कहना अनावश्यक होगा कि धर्मसूत्र के लेखक से न्यायदर्शन के प्रणेता गौतम नितान्त भिन्न हैं, अथवा रामायण और महाभारत में अहस्या के पति के रूप में उल्लिखित गौतम से इनका कोई सम्बन्ध है। इनके व्यक्तिस्व के सम्बन्ध में कुछ भी ज्ञात नहीं है। इनके नाम के सम्बन्ध में भी निश्चित रूप से कह सकना सम्भव नहीं है कि गौतम है अथवा गोतम, किन्तु इसमें थोड़ा भी सन्देह नहीं है कि इसके लेखक महान् भौतिक प्रतिभा से सम्पन्न व्यक्ति है, जिन्होंने न्यायशास्त्र को सर्व प्रथम एक व्यवस्थित स्वरूप प्रदान किया है। फिर भी हम इन्हे न्यायशास्त्र के संस्थापक के रूप में स्वीकार नहीं कर सकते।

गौतम निश्चित रूप से न्यायशास्त्र के प्रवर्तक नहीं थे, यह इसी से सिद्ध हो जाता है, कि उन्होंने न्यायशास्त्र का पूर्ण विकसित एवं व्यवस्थित रूप प्रस्तुत किया है, जिसके लिए उन्होंने अपने पूर्ववर्ती विचारकों के सिद्धान्तों से अवश्य सहायता ली होगी। यह केवल अनुमान नहीं है, गौतम सूत्रों के भाष्यकार वात्स्यायन स्वयं बताते हैं कि नैयायिकों का एक ऐसा वर्ग था जो

दशावयव का समर्थक था, जिसे बटाकर गौतम ने पंचावयव कर दिया।^१ कतिपय वाह्यवाक्यों से इसकी और भी पुष्टि होती है, जैसी कि पहले चर्चा हो चुकी है आपस्तम्ब धर्मसूत्र में न्याय का शब्द प्रयोग दो स्थानों पर पूर्व मीमांसा के सम्बन्ध में किया गया है। इसी प्रकार अनेक प्राचीन स्मृतियों एवं कुछ नवीन ग्रन्थों में इस शब्द अथवा उसके तद्भव रूप का प्रयोग जैमिनि के साथ किया गया है। माधवाचार्य जैसे अत्याधुनिक लेखक ने जैमिनि ग्रन्थ के अपने सारसंग्रह को न्यायमाला विस्तर की मज्ञा दी है, जबकि अन्य अनेक मीमांसा ग्रन्थों में न्याय एक उपशीर्षक है। यहाँ तक कि पाणिनि भी इसी अर्थ में इस शब्द का प्रयोग करते हैं। ऐसी स्थिति में यह विचित्र सयोग है कि सामान्यतः मीमांसकों द्वारा प्रयुक्त यह शब्द गौतम द्वारा प्रवर्तित अथवा व्यवस्थापित सर्वथा भिन्न तथा प्रतिद्वन्द्वी विचारसरणी का प्रतीक बन गया। प्रायः यह देखा जाता है कि एक नव उद्भूत विचारसरणी पूर्ववर्ती सरणी से अपनी पृथक् सत्ता सिद्ध करने के लिए अपनी निजी शब्दावली की सवटना करती है, किन्तु यहाँ गौतम के अनुयायियों ने एक प्राचीन प्रचलित शब्द को ग्रहण कर उसे इस रूप में सर्वतोभावेन आत्मसात् कर लिया कि वह शब्द उनकी निजी सम्पत्ति बन गया। इसका यही समाधान हो सकता है कि न्यायशास्त्र, उत्तर काल में जिसका विकास पृथक् दर्शन के रूप में हुआ, मूलतः पूर्वमीमांसा का शिशु है।

भारत में समस्त पुरातन शास्त्रों का उदय यज्ञ की आवश्यकतानुसार हुआ, अतः यह असम्भव नहीं है कि इन महत्वपूर्ण यज्ञों की किसी आवश्यक पृष्ठ भूमि के प्रसंग में तर्क पद्धति का उदय हुआ हो। न्यायशास्त्र इस प्रकार आवश्यकताओं की द्विमुखी प्रवृत्ति थी—प्रथम तो वैदिक वाक्यों की शुद्ध व्याख्या करना और दूसरे यज्ञों के अवसरो पर दार्शनिक चर्चाओं के मध्य अपने मत की सफलता के साथ स्थापित करना। ब्राह्मणों का एक प्रमुख कर्तव्य था यज्ञावधि में उत्पन्न होने वाले विवादों का निर्णय करना, यह तभी संभव हो सकता था जब वे प्रखर तर्क बुद्धि से सम्पन्न हो, इस प्रकार के निर्णय प्राचीन ब्राह्मण ग्रन्थों में बिसरे पड़े हैं, जिनका सकलन जैमिनि के पूर्व मीमांसा सूत्रों में हुआ है। इन दार्शनिक गवेषणाओं का संग्रह विभिन्न

उपनिषदों में हुआ, जिससे उत्तरमीमांसा की उद्भावना हुई। जैमिनि ने श्रुति-भाष्य की ऐसी विधियों की स्थापना की जो गौतम के न्याय सिद्धान्तों के प्रत्यक्ष उद्भावक प्रतीत होते हैं, अतः यह स्वीकार किया जा सकता है कि सर्वप्रथम मीमांसकों ने ही वैदिक व्याख्याओं की आवश्यकता के प्रसंग में तर्क सिद्धान्तों का विकास किया और उन्हें न्याय सज्ञा प्रदान की अतः जब मनु और आपस्तम्ब तर्क प्रथवा न्याय शब्द का प्रयोग करते हैं, तो हमें इन शब्दों को वैदिक व्याख्या के ही सन्दर्भ में ही ग्रहण करना चाहिए। बाद में इन सिद्धान्तों की उपयोगिता के कारण उनका प्रयोग वैदिकेतर उद्देश्यों के लिए भी किया जाने लगा। इस प्रकार पूर्वमीमांसा के व्याख्या सिद्धान्तों के इस अन्वेषण ने एक ऐसे शास्त्र को उत्पन्न किया, जिसे सर्वप्रथम आन्वीक्षिकी सज्ञा प्रदान की गयी। संभवतः इस अन्वीक्षिकी शास्त्र ने ही आधुनिक न्याय उपाधि ग्रहण कर ली, जब गौतम ने उसका दार्शनिक संस्कार किया। यदि यह कल्पना सत्य हो तो हम न्यायदर्शन में गौतम के योगदान की एक स्पष्ट धारणा का निर्माण कर सकते हैं, और उनका योगदान निश्चित रूप से स्तुत्य है। गौतम ने आन्वीक्षिकी शास्त्र के प्रायोगिक सिद्धान्तों से ही एक ऐसी दार्शनिक पद्धति का विकास किया, जो शीघ्र ही उत्तरमीमांसा का प्रतिद्वन्द्वी बन गया। इस सम्बन्ध में गौतम की तुलना अरस्तू और काण्ट से की जा सकती है, यद्यपि प्रभाव की दृष्टि से वे गौतम के सम्मुख टिक नहीं पाते।

भाष्य युग का प्रारम्भ पक्षिल स्वामी के रूप में प्रसिद्ध वात्स्यायन से प्रारम्भ होता है। हेमचन्द्र के अनुसार ये वात्स्यायन अर्थशास्त्र के प्रणेता चाणक्य के पुत्र कौटिल्य (चाणक्य) से अभिन्न हैं, तथा ये द्राविड देश के रहने वाले थे, जिसकी राजधानी काञ्चीवरम् थी।^१ परन्तु सतीशचन्द्र विद्याभूषण वात्स्यायन और चाणक्य को अभिन्न मानने की प्रस्तुत नहीं है।

प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक दिङ्नाग (५०० वि०) ने 'प्रमाण समुच्चय' नामक ग्रन्थ में वात्स्यायन भाष्य के अनेक अंशों की आलोचना की है, अतः वात्स्यायन का समय दिङ्नाग के समय अर्थात् विक्रमपूर्व पाँचवीं शताब्दी से पूर्व होना चाहिए। इसके अतिरिक्त प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक वसुबन्धु ने, जिनका समय सन् ४८० वि० है, वात्स्यायन से भिन्न रूप से अनुमान की प्रणाली और अवयवों का निरूपण किया है। वसुबन्धु यदि वात्स्यायन से पूर्व-

वर्ती होते तो वात्स्यायन अपने न्यायभाष्य में अन्य पूर्ववर्तियों के समान सुबन्धु की भी भालोचना ग्रथित करते। घू कि न्यायभाष्य में सुबन्धु के मत का कहीं उल्लेख भी नहीं है, अतः वात्स्यायन को सुबन्धु से पूर्ववर्ती होना चाहिए। साथ ही (प्रक्षिप्त) न्याय सूत्रों पर भी वात्स्यायन का भाष्य विद्यमान है, जिनमें माध्यमिक सूत्रों तथा लकायनार सूत्रों पर आधारित बौद्ध सिद्धान्तों का खण्डन किया गया है, इन बौद्ध सूत्रों की रचना प्रथम शताब्दी के बाद हुई है, अतः इनके लगभग दो सौ वर्ष बाद अर्थात् चतुर्थ शताब्दी में वात्स्यायन का समय होना चाहिए। गौतम मूत्रों के प्रथम भाष्यकार वात्स्यायन है, यह कहना भी कठिन है। क्योंकि वात्स्यायन द्वारा न्यायसूत्र १.१.५ की वैकल्पिक व्यवस्था से यह प्रगट होना है कि उस समय तक परम्परागत अर्थ-क्षीण होने लगे थे, और उनके पूर्ववर्ती अनेक लेखकों ने सूत्रों की नवीन व्यवस्था प्रस्तुत की थी। गौतम और वात्स्यायन के बीच एक दीर्घकाल का अन्तर मिलता है। इस बीच संभव है, कुछ उल्लेखनीय लेखक हुए हों, परन्तु उनका कोई अवशेष नहीं मिलता। इसका कारण स्कीथियनों का आक्रमण हो सकता है, जिन्होंने ईसा पूर्व प्रथम शताब्दी से लेकर चतुर्थ शताब्दी तक के समस्त साहित्यिक सामग्री को पूर्णतः नष्ट कर दिया, अथवा किसी अज्ञात कारण ने देश की दार्शनिक गतिविधियों को पूर्णतः अवरुद्ध कर दिया हो।

वार्तिककार उद्योतकर —

समय और महत्व दोनों दृष्टि से वात्स्यायन के बाद दूसरा स्थान वार्तिककार उद्योतकर का है। इन्होंने न्यायसिद्धान्तों पर दिङ्नाग (छठी शताब्दी) और नागार्जुन द्वारा किये हुए आक्षेपों का उत्तर देकर उनकी रक्षा की है। महाकवि सुबन्धु (सातवीं शताब्दी) ने न्याय के प्रतिसंस्थापक के रूप में उद्योतकर को स्मरण किया है।^१ अतः इन्हें दिङ्नाग और सुबन्धु के मध्य अर्थात् षष्ठ शताब्दी के अन्त अथवा सप्तम शताब्दी का आदिकाल होना चाहिए। इसके अनिर्वक्त जैन श्लोकवार्तिक के अनुसार उद्योतकर के तर्कों का उत्तर देने का कार्य धर्मकीर्ति ने किया है, तथा धर्मकीर्ति का जीवनकाल सप्तम शताब्दी का पूर्वार्ध माना जाता है, अतः उद्योतकर का निश्चित रूप से धर्मकीर्ति से पूर्व अर्थात् षष्ठ शताब्दी का उत्तरार्ध होना चाहिए।

उद्योतकर के पश्चात् न्यायदर्शन के विकासक्रम में १०वीं शताब्दी तक एक दूसरा दीर्घ अन्तराय मिलता है, जबकि न्यायकन्दली के लेखक के प्रभाव स्वरूप एक पुनर्जागरण का काल आता है। न्यायकन्दली प्रशस्तपादभाष्य की सर्वप्रथम ज्ञान टीका है, इसके अतिरिक्त श्रीधर ने तीन अन्य ग्रन्थों—अद्वैत सिद्धि, तत्त्वबोध तथा तत्त्वसंवादिनी की रचना की। उद्योतकर और श्रीधर के बीच किसी प्रमुख न्याय अथवा वैशेषिक लेखक के न होने से ऐसी संभावना उत्पन्न होती है कि इस दीर्घ अन्तराल में न्यायशास्त्र की परम्परा भग हो गयी थी। इस अन्तराल को समझने में यह सोचकर और भी कठिनाई होती है कि यह युग मीमांसकों वेदान्तियों बौद्धों तथा जैनियों से परिपूर्ण था। गौतम तथा कणाद के अनुयायियों ने इन गतिविधियों से अपने को असंयुक्त रखा यह विचित्र बात है। उन्होंने वात्स्यायन और उद्योतकर के ग्रन्थों को जीवित रखा, परन्तु धर्मकीर्ति के प्रबल आक्षेपों का उत्तर देने का साहस किसी न्याय अथवा वैशेषिक लेखक ने नहीं किया। यह कार्य कुमारिल शङ्कराचार्य और मध्वमिश्र जैसे मीमांसकों अथवा वेदान्तियों का करना पड़ा। मण्डनमिश्र के आक्रमणों के विरुद्ध धर्मोत्तर ने धर्मकीर्ति की रक्षा की, और इसके अनन्तर पुन एक नैर्वायिक आचार्य श्रीधर को हम धर्मोत्तर को उत्तर देते हुए पाते हैं। उस प्रकार इस आन्तर काल में यद्यपि न्याय और वैशेषिक दर्शन के प्रवक्षताओं का अभाव स्पष्ट होता है, तथापि उनके सिद्धांत उस काल में भी निरान्त उपलब्धीय नहीं थे। मीमांसक वेदान्ति बौद्ध तथा जैन आचार्यों की दार्शनिक गति विधियों में न्याय और वैशेषिक सिद्धान्तों का स्पष्ट प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

उद्योतकर से लेकर १०वीं शताब्दी पर्यन्त अन्तराल के अनन्तर न्याय और वैशेषिक के लेखकों का इतना आधिक्य मिलता है कि आन्तर कालों निष्क्रियता की क्षति पूर्ति निस्संदिग्ध रूप से हो जाती है। इस उत्तरकाल की महत्वपूर्ण उपलब्धि है, प्रशस्तपाद और वात्स्यायन की वृत्तियों पर क्रम बद्ध कारिका ग्रन्थों की रचना। इस युग में सूक्ष्म और पाण्डित्य की तुलना में वैचारिक निर्भीकता और मौलिकता का सकलन मिलता है। विषय सीमित है, परन्तु उनकी व्याख्या पूर्ण सूक्ष्मता से की गयी है। स्पष्टतः इसे पाण्डित्य प्रदर्शन की प्रवृत्ति कहा जा सकता है। इस युग को हम सक्रमण काल कह सकते हैं, जिसके अन्तर्गत भारत की मध्ययुगीन सूक्ष्म दार्शनिकता ने आधुनिक

शब्द पाण्डित्य का रूढ़ ग्रहण कर लिया है। यह एक विविध संयोग है कि यह युग मध्ययुगीन यूरोप के पाण्डित्य प्रवृत्ति के विकास के लगभग समकालीन है।

इस पुनर्जागरण काल के प्रथम लेखक है श्रीधर, जिन्होंने न्यायकन्दली की रचना १६१ ई० में की। इन को एक और कुमारिल तथा मण्डनमिश्र और दूसरी ओर आचार्य धर्मोत्तर के तर्कों का उत्तर देने के लिए बहुत श्रम करना पड़ा। न्यायकन्दली एक जैन टीकाकार राजशेखर श्रीधरके अतिरिक्त प्रशस्तपाद भाष्य पर तीन अन्य टीकाओं, शिवाचार्य की व्योमवती, उदयन की किरणावली तथा श्रीवत्स की (जिनका दूसरा नाम बल्लभ था) लीलावती का उल्लेख करते हैं। इन सब की रचना श्रीधर के पश्चात् परन्तु १३ वीं शताब्दी के अन्त से पहले हुई थी। ये सभी प्रख्यात विद्वान् और आचार्य के रूप में प्रतिष्ठित थे, और सभी प्राचीन विषयों पर अपनी मौलिकता पूर्ण व्याख्याओं के लिए प्रसिद्ध हैं। शिवाचित्य कृत वेबल सप्तपदार्थी प्राप्त है, उनकी प्रशस्तपाद टीका उपलब्ध नहीं है, परन्तु उत्तर कालीन रचनाओं में उनकी मान्यताओं का प्रायः उल्लेख मिलता है। उदयन की किरणावली संभवतः अपूर्ण रह गयी थी, क्योंकि प्रायः सभी उपलब्ध पाण्डुलिपियों में केवल द्रव्य और गुण अध्याय ही मिलते हैं।

श्रीधर के पश्चात् ११ वीं शताब्दी में वाचस्पतिमिश्र हुए, जिन्होंने समस्त प्रमुख दर्शनों पर टीकाओं की रचना की और अपनी प्रतिभा के कारण परवर्ती काल में सर्वाधिक श्रद्धास्पद बन गये। इन्होंने वेदान्त पर भामती सांख्यकारिका पर तत्त्वकोमुदा, और उद्यानकर के न्यायवास्तिक पर तात्पर्य नामक पाण्डित्यपूर्ण टीका की रचना की। इनकी तात्पर्यटीका पर बाद में उदयन ने तात्पर्यपरिभुद्धि नाम से टीका लिखी। किरणावली तथा तात्पर्य-परिभुद्धि के लेखक उदयनाचार्य वाचस्पति मिश्र के कुछ पश्चात् हुए। उनका जीवन काल १२ शताब्दी का अन्त निर्धारित किया जा सकता है।

उदयन इस युग के सब से महान नैयायिक है। इनका व्यक्तित्व बहुमुखी था। ये एक ओर प्रकाण्ड न्याय वेत्ता और दूसरी ओर धार्मिक पुनरुद्धारक थे। इन्होंने कुतुमाञ्जलि और बौद्धविकार ग्रन्थों के द्वारा नास्तिकों द्वारा उठाई हुई आपत्तियों का उत्तर देते हुए अपनी प्रबल युक्तियों द्वारा ब्रह्म की सत्ता स्थापित की थी। यदि भारत में बौद्धों के पूर्ण विनाश का मोनियर

विलियम द्वारा निर्धारित १३ वीं शताब्दी का प्रारम्भिक काल सत्य मान लिया जाए तो बीड़ो पर अन्तिम प्रहार करने में उदयन का प्रमुख हाथ मानना होगा। न्याय और वैशेषिक को एक पूर्ण इकाई के रूप में एकीकृत करने में भी परम्परा से उदयन की प्रसिद्धि है। यद्यपि उदयन के ग्रन्थों से इस तथ्य का समर्थन नहीं होता, किन्तु उसमें इस आशय के सकेत अवश्य मिलते हैं, जिसने परवर्ती लेखकों को इस दिशा में प्रेरित किया। जहाँ तक बल्लभाचार्य के जीवनकाल का प्रश्न है, इसके सम्बन्ध में कुछ निश्चित नहीं कहा जा सकता है, परन्तु वे उदयन के नहीं तो सप्तपदार्थों के लेखक शिवाचित्य के पूर्ववर्ती अवश्य प्रतीत होते हैं। इस अनुमान की पुष्टि इस तथ्य से भी होती है कि देवगिरि के यदुवशी राजा सिद्धचण की, जिन्होंने १२१० से १२४७ तक राज्य किया, स्तुति में उनके समकालीन कवि द्वारा रचित दर्शनसार नामक काव्य में न्यायलीलावती का उल्लेख मिलता है। दर्शनसार में उदयन यादि कुछ अन्य लेखकों का भी उल्लेख किया गया है। यहाँ यह बताना अनावश्यक ही होगा कि न्यायलीलावती के लेखक बल्लभ १५ वीं शताब्दी के महान् वैष्णव आचार्य बल्लभ से नितान्त भिन्न है।

न्यायदर्शन की विकास परम्परा के द्वितीय काल के अन्तर्गत वरदराज तथा मल्लिनाथ आदि अपेक्षाकृत कुछ कम महत्वपूर्ण लेखकों के नाम आते हैं, जिनका अनुगामी साहित्य पर कोई प्रभाव दृष्टि गोचर नहीं होता। इस काल का अन्त चौदहवीं शताब्दी के प्रारम्भ में होता है। इस काल का प्रारम्भ और अन्त महान् गति विधियों का समय रहा है। इस काल में भले ही महत्वपूर्ण ग्रन्थों की रचना नहीं हुई, किन्तु इसी काल में सूक्ष्म मतवैभिन्न्य के चिन्तनानुबन्धन की प्रतिक्रिया के फलस्वरूप न्याय और वैशेषिक दर्शनों के समन्वय की भावना का भी उदय हुआ। इसकाल के अन्तर्गत प्रायः सभी प्रमुख सिद्धांतों का पूर्ण विकास हुआ, जिसके आधार पर तृतीयकाल के लेखकों ने कोई वास्तविक प्रगति किए बिना ही सूक्ष्म पाण्डित्य का प्रदर्शन किया। इसकाल में उदयन तथा शिवाचित्य के प्रतिरिक्त ऐसे लेखकों का अभाव ही मिलता है, जिन्हें आचार्य की सजा दी जा सके, और जिन्होंने अपनी मौलिकता से किसी युग प्रवर्तक ग्रन्थ का निर्माण किया हो। इस काल में दर्शन की मौलिकता नवीनता और आकर्षकता को निरन्तर हास होता गया और उसका स्थान तर्क वितर्क की भाँति साक्षात् ले लिया।

चौदहवीं शताब्दी के अन्त के साथ न्यायशास्त्र के तीसरे काल का आरम्भ होता है, तत्वचिन्तामणि के लेखक इसके अविष्ठाता कहे जाते हैं। उन्होंने प्राचीन न्याय की धारा को हटा कर नव्यन्याय की स्थापना की, जो बाद में बंगाल के नदिया अथवा नवद्वीप प्रदेश में विकसित होने के कारण नवद्वीप शाखा अथवा नदिया शाखा के नाम से प्रसिद्ध हुआ। इस शाखा के लेखकों की प्रमुख विशेषताएँ हैं उनकी अहम्मन्यता आलोचनात्मक क्षमता का असाधारण विकास और परम्परागत सिद्धान्तों की स्वीकृति को न छोड़ने का पूर्ण आग्रह। इसकाल के अन्तर्गत सूत्रों और उनके भाष्यों का तिरोभाव हुआ गया, और गणेश के ग्रन्थों पर ही इतना प्रचुर साहित्य लिखा गया कि समार के किसी भी देश अथवा काल में इसका कोई उदाहरण नहीं मिल सकता। महा पाण्डित्य प्रदर्शन की पराकाष्ठा मिलती है, और यथार्थ दार्शनिकता का पूर्ण अभाव। यद्यपि इस प्रवृत्ति के अपवादों का सर्वदा अभाव नहीं है। इस युग के प्रारम्भिक लेखकों में स्फूर्तिदायक विचार स्वातन्त्र्य की प्रवृत्ति भी दृष्टिगोचर होती है। इस प्रकार के लेखकों में गणेशोपाध्याय का नाम सर्वप्रमुख है, जिन्होंने नव्य शाखा की स्थापना की। नव्यन्याय की इस पद्धति में सूत्र पद्धति की पूर्णतः उपेक्षा कर लक्ष्यानुसारिणी नवीन पद्धति को अपनाया गया। इसके साथ ही इस पद्धति में प्राचीन काल से स्वीकृत पाँच पदार्थों का महत्व अत्यन्त कम हो गया। गौतम ने जिन जाति और निगटस्थानों के वर्णन में सम्पूर्ण पाँचवा अध्याय लिख डाला था, नव्यन्याय में उनका केवल नाम ही शेष रह गया। इस के स्थान पर नव्यन्याय में पञ्चावयव वाक्य के अवयवों पर बहुत विस्तार पूर्वक विवेचन किया गया। नव्यन्याय की तीसरी विशेषता है प्रकरण ग्रन्थ, जिनमें शास्त्र के एक अंश का, तथा आवश्यकतानुसार अन्य शास्त्र के भी उपयोगी अंश का प्रतिपादन किया जाता है।

नव्यन्याय के प्रवर्तक गणेशोपाध्याय के जीवन काल के सम्बन्ध कुछ निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, संभवतः वे चौदहवीं शताब्दी के अन्त में रहे होंगे। उन्होंने अपने ग्रन्थों में चाचस्पतिमिश्र को उद्धृत किया है, और उनके पुत्र वर्धमान ने उदयन की किरणावली तथा बल्लभ की न्यायलीलावती पर वशाख्या ग्रन्थों की रचना की है, अतः गणेश निश्चित रूप से बारहवीं शताब्दी के बाद रहे होंगे। गणेश के पश्चात् दो उल्लेखनीय लेखक जयदेव तथा वामुदेव हुए। बर्नेल के अनुसार पक्षधरमिश्र के रूप में प्रसिद्ध जयदेव ने

गंगेश की तत्त्वचिन्तामणि पर मण्डालोक नामक टीका लिखी, ये जयदेव ही प्रसन्न राघव के भी रचयिता है, किन्तु गीतगोविन्दकार जयदेव इतने भिन्न है। जयदेव के सहशिष्य तथा तत्त्वचिन्तामणि के टीकाकार वामुदेव सार्वभौम के चार शिष्यों में से प्रथम चैतन्य के रूप में प्रसिद्ध बंगाल के धर्म सुधारक गौराङ्ग का जन्म १४४५ ईसवी के लगभग हुआ था, अतः सार्वभौम और जयदेव निश्चित रूप से १५ वीं शताब्दी के उत्तरार्ध में रहे होंगे, और गंगेश कम से कम एक या दो पढ़ी पहले। जयदेव के सम्बन्ध में कहा जाता है कि उन्होंने अपने पितृव्य से तत्त्वचिन्तामणि का अध्ययन किया था, इससे प्रकट होता है कि गंगेश की इस कृति को प्रामाणिक ग्रन्थ के रूप में मान्यता १४ वीं शताब्दी के प्रथम उत्तरार्ध में प्राप्त हो चुकी थी, अतः गंगेश का १४ वीं शताब्दी के उत्तरार्ध तक रहना अनुचित न होगा।

वामुदेव सार्वभौम निश्चित रूप में एक उल्लेखनीय व्यक्ति रहे होंगे, क्योंकि उनके सभी शिष्यों ने विविध क्षेत्रों में अपनी विशिष्टता का परिचय दिया है। उनमें से चैतन्य ने एक वैष्णव सम्प्रदाय की स्थापना की, जो शीघ्र ही सारे बंगाल में छा गया और वहाँ के धार्मिक जीवन में एक क्रान्ति मचा दी। यह एक महत्वपूर्ण तथ्य है कि आज के आस्थावादी सिद्धान्त के सर्वश्रेष्ठ भाष्यकार ने अपना प्रारम्भिक प्रशिक्षण न्यायदर्शन से प्राप्त किया। चैतन्य का भक्त मस्तिष्क निश्चित रूप से गंगेश के सूक्ष्म पांडित्य में टकराया होगा, परन्तु उन्हें चैतन्य के दृष्टिकोण को प्रभावित करने में सफलता नहीं मिली होगी। तर्कशिरोमणि अथवा केवल शिरोमणि के रूप में प्रसिद्ध वामुदेव के द्वितीय शिष्य रघुनाथ ने गंगेश के तत्त्वचिन्तामणि ग्रन्थ पर दीक्षित नामक सर्वश्रेष्ठ टीकाग्रन्थ की रचना की जो नव्यनैयायिकों के मध्य सर्वाधिक प्रामाणिक ग्रन्थ के रूप में प्रतिष्ठित है। उनके तीसरे शिष्य रघुनन्दन अपने समय के सर्वश्रेष्ठ विधिज्ञेता हुए, उन्होंने जीमूतबाहन कुन 'दायविभाग' नामक ग्रन्थ पर टीका की रचना की, जिसे आज भी बंगाल में सर्वश्रेष्ठ विधिग्रन्थ के रूप में मान्यता प्राप्त है। उनके चतुर्थ शिष्य कृष्णनन्द ने तन्त्रमन्त्र तथा इसी प्रकार के अन्य विषयों पर कतिपय ग्रन्थों की रचना की। चैतन्य के समकालीन ये सभी लेखक अवश्य ही सोलहवीं शताब्दी के आस पास रहे होंगे। रघुनाथ शिरोमणि ने दीक्षित के अतिरिक्त उदयन के ग्रन्थों पर कुछ अन्य टीकाएँ भी लिखी, उनमें से एक पदार्थखण्डन है, जिसमें वैशेषिक दर्शन के पदार्थ विभाजन पर आक्षेप किया गया है। उनके पश्चात् अन्य अनेक टीकाकार

हुए जिनका एक मात्र उद्देश्य दीधिति की अधिकाधिक जटिल और दुर्बोध बनाना प्रतीत होता है। रघुनाथ के निकट परवर्ती मधुरानाथ हरिराम तर्कालंकार और जगदीश थे। इनके पश्चात् इनके शिष्य रघुदेव और गदाधर हुए। गदाधर को हम भारतीय नैयायिकों का सम्राट् कह सकते हैं, जिन्होंने अपने प्रखर पाण्डित्य से मध्य न्याय को उसकी चरम सीमा पर पहुँचा दिया। गदाधर इतने महान् और निष्ठावान् नैयायिक थे कि वे जब मृत्यु शय्या पड़े थे, उनसे विश्व के आदि कारण ब्रह्म का ध्यान करने के लिए कहा गया तो वे ब्रह्म के स्थान पर 'पीलव' शब्द का उच्चारण करने लगे। इन्होंने गणेश के तटचिन्तामणि, शिरोमणि के दीधिति और जयदेव के आलोक आदि अनेक ग्रन्थों पर लगभग ६४ पाण्डित्यपूर्ण टीका ग्रन्थों की रचना की। परन्तु उनमें से अधिकांश ग्रन्थ अप्राप्य है। गदाधर का जीवनकाल रघुनाथ की दो पीढ़ी बाद १६ वीं शताब्दी का अन्त अथवा सत्रहवीं शताब्दी का प्रारम्भ निर्धारित किया जा सकता है। मुगल शासक अकबर के शासन काल में गदाधर ऐसे विद्वानों को अनुकूल वातावरण मिला, परन्तु अकबर की मृत्यु ने साहित्यिक पुनर्जागरण के सभी रूपों को पूर्णतः नष्ट कर दिया, तथा दो सौ वर्षों की सघर्ष तथा अराजकतापूर्ण स्थिति ने दार्शनिक गति विधियों के लिए कोई अनुकूल वातावरण नहीं प्रदान किया। यही कारण है कि गदाधर के पश्चात् न्यायदर्शन के विकास की प्रगति अवरुद्ध हो गयी।

गदाधर की अनुगामी पीढ़ी का प्रतिनिधित्व शकरमिश्र और विश्वनाथ करते हैं, शकरमिश्र ने कणादसूत्रों पर उपस्कार टीका तथा कणादरहस्य एवं विश्वनाथ ने गौतमसूत्रों पर धृति और सिद्धान्त मुक्तावली ग्रन्थों की रचना की। शकरमिश्र गदाधर के सहपाठी और रघुदेव के शिष्य थे। विश्वनाथ के जीवन काल के सम्बन्ध में कुछ सन्देह है, परन्तु संभवतः वे इसी काल के अन्तर्गत रहे होंगे।

यह उल्लेखनीय है कि कणाद और गौतम के सूत्रों ने एक ही समय फिर से टीकाकारों का ध्यान अपनी ओर आकर्षित किया। शकरमिश्र और विश्वनाथ में, जिन्होंने क्रमशः कणाद और गौतम के सूत्रों की टीका की, बहुत सामान्यता मिलती है, और ये दोनों संभवतः समकालीन थे। ऐसा प्रतीत होता है कि गदाधर की प्रतिवादिता की प्रतिक्रिया ने इन लेखकों को सूत्रों पर नये ढंग से टीका करने के लिए प्रेरित किया। इसकी प्रतिक्रिया यह हुई कि न्याय

दर्शन के सिद्धान्तों का बड़ा संभव सरल भाषा में लोगों को प्रारम्भिक ज्ञान कराने के लिए गुच्छों की रचना की गयी। इस प्रकार के गुच्छों के उदाहरण भाषापरिच्छेद तर्कसंग्रह और तर्कामृत आदि हैं। इससे न्यायशास्त्र के उन विद्यार्थियों को निश्चित रूप से कुछ मुक्ति मिली होगी, जो पञ्चलक्षणी तथा दसलक्षणी की जटिलता में दिग्भ्रान्त हो गये थे। समय के प्रभाव से ये गुटके भी टीकाओं के बोझ से दब गये, परन्तु सौभाग्य से १-२ टीकाओं को छोड़कर इनमें से कोई भी अपने मौलिक ग्रन्थ की अपेक्षा अधिक लोकप्रिय न हो सके। इसके दो अपवाद हैं, मौलिक ग्रन्थकारों द्वारा ही की गयी टीकाएँ एक विश्वनाथ की मुक्तावली और दूसरी अन्नभट्ट की तर्कदीपिका, जो व्याख्यात्मक भाष्य से अधिक मूल ग्रन्थ के बड़े संस्करण हैं। ये गुटके विद्यार्थियों के लिए बहुत सरल और उपयोगी सिद्ध हुए, परन्तु ये न्याय और वैशेषिक दर्शन के विकास की निम्नतम स्थिति के भी प्रतीक हैं। इस काल से मौलिकता और दार्शनिक प्रतिभा की एक प्रकार से मृत्यु हो जाती है। टीकाकारों का उद्देश्य अपनी कोई मान्यता स्थापित करने की अपेक्षा केवल अपने पूर्ववर्ती ग्रन्थकारों के विचारों को समझाना रह जाता है। इन्हें हम टिप्पणीकार कह सकते हैं, जिसमें मूल वैचारिक शक्ति का संबंधा भ्रमाव मिलता है। इस प्रकार इन टिप्पणीकारों के साथ भारत के महान् शक्तिशाली न्यायदर्शन के इतिहास का अन्तिम अध्याय सर्वदा के लिए समाप्त हो जाता है।

न्याय सूत्रों की भांति ही वैशेषिक सूत्रों का रचनाकाल भी अनिश्चित ही है। यद्यपि न्यायसूत्रों का वह समकालीन अवश्य है। न्याय सूत्रों में जहाँ मूलतः न्याय अथवा तर्क का प्रतिपादन किया गया है, वहीं वैशेषिक सूत्रों में ऐसे भौतिकवाद का निरूपण है, जिसमें परमाणुओं को ही सम्पूर्णजगत् का आधार माना गया है। यद्यपि दोनों कई दृष्टि से एक दूसरों के सिद्धान्तों को स्वीकार करते हैं। वैशेषिक सूत्रों के रचयिता कणाद माने जाते हैं। प्रो० ए०वी० कोष का विश्वास है कि कणाद एक काल्पनिक नाम है। वैशेषिक सूत्रों के प्रारम्भ का काल ई० पू० द्वितीय शताब्दी माना जाता है। इस मान्यता के दो आधार हैं— प्रथम यह कि अश्वघोष वैशेषिक सिद्धान्तों का वर्णन करते हैं, जिनका समय कनिष्क का राज्यकाल अर्थात् प्रथम शताब्दी है, अतः वैशेषिक सूत्रों को इससे पूर्ववर्ती होना चाहिए। दूसरा यह कि इसके अनेक सिद्धान्त जैन सिद्धान्तों से साम्य रखते हैं, साथ ही यह जीवात्मा की

कर्मशीलता को स्वीकार करता है, जिसका कि शांकर वेदान्त निषेध करता है। यह कार्य और कारण में तथा द्रव्य और गुणों में भेद स्वीकार करता है तथा परमाणुवाद को भी स्वीकार करता है। इस कारण भी इसे वेदान्त की रचना से पूर्व जैनदर्शन के विकास के समय अर्थात् ई० पू० द्वितीय शताब्दी होना चाहिए।

कश्यप कणभक्ष भी कणाद के ही नाम माने जाते हैं। एक प्राचीन किंवदन्ती के अनुसार ये महादेव शिव के शिष्य थे, एव इनकी तपस्या से प्रसन्न होकर स्वयं भगवान् शंकर ने उलूक के रूप में प्रगट होकर वैशेषिक सिद्धान्तों का उपदेश दिया था। उलूक नामधारी एक ऋषि का उल्लेख महाभारत में भी मिलता है, किन्तु वहाँ वैशेषिक दर्शन की कोई चर्चा नहीं है। इस दर्शन का ओलूक्य दर्शन नाम अपेक्षाकृत प्राचीन है, जिसका उल्लेख उद्योतकर और कुमारिल भी करते हैं। वैशेषिक शब्द का सम्भवतः प्रथम प्रयोग प्रशस्तपाद के पदार्थधर्मसंग्रह में मिलता है, जिसमें महादेव सम्बन्धी उपयुक्त कहानी का भी उल्लेख हुआ है।^१ वायुपुराण के अनुसार अक्षपाद कणाद और उलूक सहोदर भ्राता रहे हैं, किन्तु इस कथन की कही पुष्टि न होने से इसकी प्रामाणिकता पर विश्वास नहीं किया जा सकता।

वैशेषिक दर्शन के सर्वप्रथम भाष्यकार प्रशस्तपाद है, इनके ग्रन्थ पदार्थ-धर्मसंग्रह में वैशेषिक सिद्धान्तों का गंभीर विवेचन हुआ है। चूँकि इस ग्रन्थ में सूत्रों के क्रम की उपेक्षा कर विषय क्रम से वैशेषिक सिद्धान्तों का विवेचन हुआ है, अतः इसे भाष्य की अपेक्षा स्वतन्त्र ग्रन्थ कहना अधिक उचित होगा, यद्यपि परम्परा के अनुसार इसे भाष्य ही कहा जाता है। वैशेषिक परम्परा में प्रशस्तपाद का स्थान कणाद और पूर्ववर्ती टीकाकारों के मध्य कहा जा सकता है। इनके जीवनकाल के सम्बन्ध में भी कुछ निश्चित कह सकना सम्भव नहीं है। प्रशस्तपाद के ग्रन्थों की सबसे प्राचीन ज्ञात टीका श्रीधर की है, जो स्वयं अपना जीवनकाल सन् ९९१ ई० बताते हैं। श्रीधर निश्चित रूप से शंकराचार्य से पूर्ववर्ती रहे होंगे, जो प्रायः उनके ग्रन्थों को उद्धृत करते हैं। कणाद के सम्बन्ध शंकराचार्य की शारीरिकभाष्य में उल्लिखित धारणाएँ प्रशस्तपाद के ग्रन्थों में मिल जाती हैं। शारीरिक भाष्य की अपनी टीका

प्रकटाद्यं में श्रीचरण शंकर द्वारा आलोचना किये हुए एक सिद्धान्त के सम्बन्ध में लिखते हैं कि वह प्राचीन वैशेषिकों का सिद्धान्त है, यद्यपि रावणभाष्य से इसका समर्थन नहीं होता है। इस सिद्धान्त का उल्लेख प्रशस्तपाद ने भी किया है, जो निश्चित रूप से रावण से प्राचीन होगा। रावण भाष्य जो या तो कणाद के सूत्रों की टीका है अथवा प्रशस्तपाद के ग्रन्थ की, आज उपलब्ध नहीं है और न उसका रचना काल ही ज्ञात है। ऐसा कहा जाता है कि उदयन की किरणावली इस पर आधारित है। यदि इस रावण को ऋग्वेद का प्रसिद्ध टीकाकार रावण मान लिया जाए तो अवश्य ही एक बहुत प्राचीन लेखक है, इस स्थिति में प्रशस्तपाद और भी प्राचीन होगा। प्रशस्तपाद वात्स्यायन के भी पूर्ववर्ती होगा, जिनके षट्पदार्थवाद का उल्लेख वात्स्यायन के ग्रन्थों में मिलता है।^१ इतना होने पर भी प्रशस्तपाद के जीवनकाल के सम्बन्ध में कुछ भी कहना संभव नहीं है।

जैसी कि हम पूर्व पृष्ठों में चर्चा कर चुके हैं, प्रशस्तपाद भाष्य के प्रथम टीकाकार श्रीधर है, जिन्होंने ६६१ के लगभग न्यायकण्डली नामक ग्रन्थ की रचना की। इस ग्रन्थ में ईश्वरवाद के अतिरिक्त द्रव्यादि छ पदार्थों का विवेचन किया गया है। पदार्थ विवेचन के प्रसंग में अभाव का योग भी श्रीधर ने ही किया है।

आचार्य उदयन ने प्रशस्तपाद के भाष्य पर किरणावली नामक टीका के अतिरिक्त लक्षणावली नामक स्वतन्त्र ग्रन्थ भी वैशेषिक सिद्धान्तों के विवेचन के लिए लिखा था। वैशेषिक सूत्रों पर रीत्यनुसारी टीका उपस्कार भाष्य है, जिसकी रचना शंकर मिश्र ने १६वीं शताब्दी में की। शंकरमिश्र का ही एक स्वतन्त्र ग्रन्थ कणावरहस्य है जिसमें वैशेषिक सिद्धान्तों का ही विवेचन किया गया है। वैशेषिक की परम्परा में सूत्रों पर भाष्य की अपेक्षा स्वतन्त्र ग्रन्थों की रचना को देखकर प्रतीत होता है कि टीकाकारों को सूत्रों से बाहर स्वतन्त्र भी कुछ ऐसे सिद्धान्त परम्परा से प्राप्त हुए होंगे, जिनका विवेचन सूत्रों के भाष्यों की अपेक्षा स्वतन्त्र ग्रन्थ में अधिक सुगम प्रतीत हुआ होगा।

जैसी कि भूमिका के प्रारम्भिक पृष्ठों में हमने चर्चा की है, भारतीय दर्शन का उदय और विकास धार्मिक भावनाओं की पृष्ठभूमि में हुआ था, और

उसमे भी ईश्वर की सिद्धि करना दर्शनो का मुख्य साध्य था, किन्तु इन प्रसंगो मे अर्थात् ईश्वर सिद्धि के प्रसंग मे न्याय और वैशेषिक दर्शनो मे परस्पर कोई मतभेद नहीं था, अतः न्याय दर्शन के विकास की परम्परा मे ही वैशेषिक दर्शन का भी विकास मानना अनुचित न होगा । गौतमसूत्र के भाष्यकार वात्स्यायन द्वारा एकाधिक स्थानो मे प्रमेय अथवा पदार्थ के रूप मे वैशेषिक मे सर्वथा अभिन्न द्रव्य गुण कर्म सामान्य विशेष और समवाय का परिगणन दोनो के मौलिक अभेद का ही प्रमाण है । यही कारण है कि नव्यन्याय के प्रसार के अनन्तर लिखे गये न्याय के गुटका ग्रन्थो मे गौतम सूत्रो के मोलह पदार्थो की उपेक्षा कर प्रमेय (पदार्थ) विवेचन मे वैशेषिक स्वीकृत द्रव्य गुण आदि पदार्थो को ही आधार के रूप मे स्वीकार किया गया है, केवल प्रमाण प्रकरण मे ही वैशेषिक के दो प्रमाणो के स्थान पर न्याय स्वीकृत चार प्रमाणो का निरूपण किया गया है । यही कारण है कि प्रस्तुत ग्रन्थ मे भी इसी परम्परा का अनुसरण किया गया है, अब सिद्धान्तो के प्रतिपादन के प्रसंग गौतम के समान ही कणाद और प्रशस्तपाद को आचार्य के रूप मे स्वीकार किया गया है ।

त्रिषय-प्रवेश

दर्शन क्या है ?

चाहे विवेकी मानव हो अथवा विवेक के सम्पर्क से सर्वथा परे रहने वाला मानवेतर प्राणी, सभी जीवन (मत्ता), दुःखहानि और सुख की प्राप्ति के लिए आदि काल से प्रयत्नशील है, "भू" 'भुवः' 'स्व' ये तीन वैदिक महान्याहृतियाँ इसकी साक्षी हैं, किन्तु इस प्राणि वर्ग में पशु और पक्षियों के जीवन का संचालन सहज वृत्ति से होता है, जबकि मानव का बुद्धि से। 'मानव' बुद्धि में प्रेरित हो विश्वके यथार्थ-ज्ञान के लिए प्रयत्नशील होता है, और इस यथार्थ के द्वारा वह वर्तमान का नहीं भविष्य का चिन्तन करता है उसका निर्माण करता है। यही कारण है कि जहाँ पशु पक्षियों का एकमात्र साध्य काम (आहार निद्रा और मैथुन) हुआ करता है वहाँ मनुष्य का 'काम' न तो साध्य है और न प्रमुख साधन ही। वह धर्म और अर्थरूप मुख्य साधनों द्वारा काम को प्राप्त करता है किन्तु उसे भी चरम साध्य मोक्ष के लिए एक साधन के रूप में परिणत कर देता है। इसमें वह मुख्यतम साधन के रूप में बुद्धि को ही स्वीकार करता है तभी तो वैदिक ऋषियों ने 'धियो यो न प्रचोदयात्' द्वारा 'धी' (बुद्धि) की ही कामना की थी, और उसी के विकास के रूप में 'तत्त्व ज्ञान' की प्राप्ति के प्रयत्न प्रारम्भ हुए थे। तत्त्वज्ञान प्राप्ति के इन्हीं प्रयत्नों को 'दर्शन' कहा जाता है। यह तत्त्वज्ञान एक ज्ञान विशेष है, तथा ज्ञान के प्रसङ्ग में ज्ञाता (जानने वाला) ज्ञेय (जानने योग्य पदार्थ) ज्ञान साधन (प्रमाण आदि) का ज्ञान आवश्यक होता है, इसीलिए दर्शन का क्षेत्र ज्ञाता के रूप में आत्मा अथवा जानने वाले मनुष्य के यथार्थ-रूप का, ज्ञेय के रूप में प्रकृति (गुणों के रूप में तथा पदार्थ रूप में), विश्व के कारण भूत ब्रह्मा, अथवा कर्म आदि का तथा ज्ञानसाधन भूत प्रमाण आदि का ज्ञान रहा है। इनका वास्तविक ज्ञान ही तत्त्व ज्ञान है, दर्शन है। इसी दर्शन को भगवान् मनु ने कर्म बन्धन से छूटने का मार्ग बताया है।^१

भगवान् बुद्ध ने भी इसी दर्शन को सम्यग्दर्शन (सम्मादिट्ठि) कहते हुए बुद्धानुपाय के रूप में स्वीकार किया है।^१ इसी कारण आदि काल से भारतीय वाङ्मय में दर्शन का प्रमुख स्थान रहा है।

भारतीय दर्शन की उदात्तता

भारतीय दर्शन की दृष्टि व्यापक है, इसमें न केवल आध्यात्म का, वैदिक मान्यताओं से सम्बद्ध चिन्तन का समावेश है, अपितु इनके साथ ही इसमें उन चिन्तकों के चिन्तन को भी सहृदयता पूर्वक हृदयमङ्ग करने का प्रयत्न किया गया है, जो वेदों के सबल विरोधी रहे हैं। वैदिक दर्शनों में भी अन्य दर्शनों के चिन्तन का पूर्वपक्ष के रूप में प्रतिपादन इस रूप में किया गया है कि उसे देखकर यह कहना कथमपि संभव नहीं है कि विविध विचारधाराओं के प्रवर्तकों अथवा उनके अनुयायियों के बीच विचारों में मतभेद के अतिरिक्त कोई व्यावहारिक विरोध था। यथार्थ तो यह है कि अवैदिक दर्शनों में अन्यतम 'वार्त्तिक' दर्शन की जानकारी भी हमें उनके परम्परागत भौतिक ग्रन्थों के अभाव में अन्य दर्शनों के द्वारा ही होती है।

अपनी इस उदात्तता के कारण ही भारतीय दर्शन की प्रत्येक शाखा अपने में पूर्ण समृद्ध है। इनमें से किसी भी एक शाखा में अन्य शाखाओं के सिद्धान्तों का सम्यक् विवेचन उपलब्ध होता है फलस्वरूप किसी भी एक शाखा का विद्वान् अन्य शाखाओं के सिद्धान्तों से भली प्रकार परिचित होता है। यही कारण है कि जिन विद्वानों को केवल भारतीय दर्शन का भली-भाँति ज्ञान प्राप्त है वे बड़ी सुगमता से पाश्चात्य दर्शन की जटिल समस्याओं का भी समाधान कर लेते हैं।

आज आवश्यकता इस बात की है, उगी प्राचीन परम्परा का वर्तमान में भी जागृत रखने की दृष्टि से पाश्चात्य जगत् में विकसित दर्शनों की तुलना के साथ भारतीय दर्शन की विविध शाखाओं का अध्ययन किया जाए।

भारतीय दर्शन की शाखाएं

भारतीय दर्शन की शाखाओं के सम्बन्ध में अनेक परम्पराएँ प्रचलित हैं। एक परम्परा 'पूर्वमीमांसा' 'उत्तरमीमांसा' (वेदान्त) 'मैद्वरसाख्य' (यंग),

१. शिव निकाय तथा मज्झिम निकाय।

‘निरीश्वरसाध्य, (कपिल प्रवर्तित साध्य) सप्त पदार्थवादी ‘वैशेषिक’ ऐवम् षोडश पदार्थवादी ‘न्याय’ इन छ दशनों को ही स्वीकार करती है।’ अन्य परम्परा मीमांसा, न्याय, साध्य, बौद्ध, जैन और चार्वाक इन छ दशनों को स्वीकार करती है। तीसरी परम्परा प्रथम कहे हुए मीमांसा, वेदान्त, साध्य, योग, न्याय, वैशेषिक इन छ दशनों के साथ ही सौत्रान्तिक, वैभाषिक, योगाचार और माध्यमिक इन चार बौद्ध शाखाओं तथा जैन एव चार्वाकदर्शन इन बारह दशनों स्वीकार को करती है। चौथी परम्परा चार्वाक, बौद्ध, जैन, रामानुज, पूर्णप्रज्ञ, नकुन्नीशपागुपत, शैव, प्रत्यभिज्ञा, रसेश्वर, वैशेषिक, न्याय, साध्य, योग, मीमांसा, वेदान्त एव व्याकरण दर्शन (पाणिनि दर्शन) भेद में १६ शाखाएँ स्वीकार करती है।

वर्गीकरण

भारतीय दर्शन की उपर्युक्त विविध शाखाओं के वर्गीकरण के भी अनेक प्रकार हैं। एक परम्परा—‘अभेदवादी’ और भेदवादी भेद से समस्त दर्शन शाखाओं को दो मुख्य शाखाओं में विभाजित करती है। इसके अनुसार शाकर वेदान्त मीमांसा और व्याकरणदर्शन अभेदवादी हैं। शाकर वेदान्त का अद्वैतब्रह्मवाद तो प्रसिद्ध है ही, व्याकरण दर्शन भी भिन्न रूप से प्रतीत होने वाले शब्द और अर्थ को एकान्ततः गृहीत मानते हुए शब्द को ही ‘ब्रह्म’ मानता है। उसका कथन है कि वाच्य अर्थ और वाचक शब्द दोनों जीव और आत्मा (परमात्मा) के समान ही एकान्त रूप में अभिन्न हैं, उनमें भेद मूलक सम्बन्ध तो कल्पना प्रभूत है।’ मीमांसा दर्शन भी इसी प्रकार एक मात्र कर्म रूप ‘ब्रह्म’ का प्रतिपादन करने में अद्वैतवादी ही है। इन तीन के अतिरिक्त शेष सभी शाखाएँ द्वैतवादी हैं। इन्हीं अभेदवादी दर्शनों को **अद्वैत दर्शन** तथा भेदवादी दर्शनों का तार्किक दर्शन कहा जाता है। यहाँ अद्वैत का तात्पर्य श्रुति (वेद) को ही मूल आधार मानकर प्रतिपादित दर्शन से है, तार्किक दर्शनों में भी कुछ श्रुति (वेद) का प्रमाण माना है किन्तु तर्कानुकूल होने पर ही, तर्क से सिद्ध न होने पर श्रुति उनके अनुसार प्रमाण नहीं है, तथा अन्य बौद्ध आदि श्रुति की प्रमाणिकता को भी स्वीकार नहीं करते।

१. सर्वदर्शन सग्रह, उपोद्धान पृष्ठ १।

२. सर्वदर्शन सग्रह, पृ० ११६।

दूसरी परम्परा उपयुक्त दर्शनों को आस्तिक और नास्तिक दो शालाओं में विभाजित करती है। आस्तिक दर्शन से उनका तात्पर्य है परलोक को स्वीकार करने वाले दर्शन, और नास्तिक दर्शन परलोक को स्वीकार न करने वाले, इस विभाजन के अनुसार चार्वाक नास्तिक दर्शन है शेष सभी आस्तिक।

तीसरी परम्परा भी उपयुक्त दर्शनों को आस्तिक और नास्तिक दो भागों में विभाजित करती है किन्तु इस परम्परा के अनुसार आस्तिक से तात्पर्य है वेदों पर विश्वास करने वाले, तथा नास्तिक का अर्थ है वेदों पर विश्वास न करने वाले, चूँकि नार्वाक, जैन और बौद्ध दर्शन की सभी शाखाएँ वेदों को मान्यता प्रदान नहीं करती अतः उन्हें नास्तिक या नाना आस्तिक दर्शन कहा जाता है।

भारतीय दर्शनों का सामान्य परिचय

चार्वाक दर्शन--

नास्तिक छिरामर्ग चार्वाक द्वारा प्रवर्तित दर्शन का चार्वाक दर्शन कहते हैं। कुछ लोग इस दर्शन का प्रवर्तक आचार्य बृहस्पति को मानते हैं, अतः इस दर्शन को बृहस्पत्य दर्शन भी कहते हैं। इनके अनुसार स्पर्शान्द्रिय से मृदु कठोर शीत और उष्ण पदार्थों का, रसना में मधुर अम्ल लवण आदि रसों का, घ्राणान्द्रिय से गन्ध का, चक्षुरान्द्रिय से रूप तथा विश्व के दृश्यमान पदार्थों का, श्रोत्रान्द्रिय से शब्द का प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान होता है। इन मत में प्रत्यक्ष के अतिरिक्त अनुमान आदि कोई भी प्रमाण मान्य नहीं है। इसी कारण इस मत में प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा ज्ञान वातु अग्नि जल तथा पृथ्वी इन चार पदार्थों के अतिरिक्त आकाश आत्मा मन आदि की सत्ता भी स्वीकार नहीं की जाती। अनुमान आदि प्रमाणों की मान्यता न होने के कारण ही चार्वाक दर्शन में पुनर्जन्म (परलोक) वेद विहित कर्मों के करने से उत्पन्न पुण्य अथवा निषिद्ध कर्मों के करने से उत्पन्न पाप की सत्ता भी नहीं मानी जा सकती। ईश्वर अथवा ईश्वर रचित वेद की भी इस मत में कोई सत्ता नहीं है। चार्वाक के अनुसार लोक प्रसिद्ध राजा ही परमेश्वर है, देह ही आत्मा है और मृत्यु ही मोक्ष है। प्रेयसी के आलिङ्गन आदि से उत्पन्न सुख ही पुरुषार्थ है रोगादि से उत्पन्न दुःख ही त्याज्य है, इसलिए 'भक्ष्य अभक्ष्य और भोग्य अभोग्य आदि का विचार छोड़कर इच्छानुसार सुखों का उपभोग करना चाहिए' इत्यादि ही चार्वाक दर्शन के मान्य सिद्धान्त हैं। विश्व सृष्टि के सन्निध में इनकी मान्यता

है कि जैसे पान सुपारी सूना तथा खदिर आदि में लाल रंग नहीं है किन्तु मिश्रण से उसके दर्शन होते हैं, गुड़ और जल में न घम्लता है और न मादकता किन्तु उनके मिश्रण से घम्लता और मादकता दोनों का जन्म हो जाता है, इसी भाँति पृथिवी आदि चार पदार्थों में यद्यपि चेतना नहीं है किन्तु उनके मिश्रण से देह में चेतना उत्पन्न हो जाती है, एवं उनके विघटित होने से विलीन हो जाती है, और इसीलिए मृत्यु के बाद कोई भोक्तव्य कर्तव्य कर्म शेष नहीं रह जाता । इसीलिए संक्षेप में उनका सिद्धान्त है 'यावज्जीवेत्सुखं जीवेत्' ।

बौद्ध दर्शन :—

गौतम बुद्ध द्वारा प्रवर्तित दर्शन को बौद्ध दर्शन कहने है । गौतम ने मनुष्य के रोग जरा और मृत्यु आदि दुःखों को देखकर व्यथा का अनुभव किया एवं उनके कारणों को समझने तथा उन्हें दूर करने के उपायों को जानने के लिए कठोर तप किया, फलस्वरूप उन्हें चार सत्यों का साक्षात्कार हुआ—(१) दुःख है । (२) दुःख का कारण है । (३) दुःख का अन्त है । (४) दुःख दूर करने के उपाय हैं ।

इन चारों सत्यों का बौद्ध दर्शन में 'आर्य सत्य' कहा जाता है । दुःख दूर करने के उपाय के रूप में उन्होंने अष्टांगिक मार्ग को स्वीकार किया है । ये अष्टांगिक मार्ग निम्नलिखित हैं —(१) सम्यक् दृष्टि, (२) सम्यक् सकल्प, (३) सम्यक् वाक्, (४) सम्यक् कर्मान्त, (५) सम्यक् आजीव, (६) सम्यक् व्यायाम, (७) सम्यक् स्मृति, एवं (८) सम्यक् समाधि । इन आठ साधनों द्वारा अविद्या और तृष्णा की निवृत्ति होती है । जिसके फलस्वरूप बुद्धिर्नैर्मल्य, दृढता एवं शान्ति की प्राप्ति होती है ।

देश देशान्तर में बौद्ध धर्म के प्रचार के साथ-साथ बौद्ध मान्यताओं में भी चिन्तन बढ़ा, एवं कालान्तर में उसमें चार शाखाएँ हो गयी—(१) माध्यमिक या शून्यवादी, (२) योगाचार या विज्ञानवादी, (३) सीत्रान्तिक, (४) वैभाषिक ।

माध्यमिकः—गौतमबुद्ध ने अपने शिष्यों को उपदेश देते हुए इस समस्त विश्व को असत् अर्थात् शून्य बताया था । उनका तात्पर्य यह था कि — यह सब क्षणिक है, यह सब दुःखमय है, यह सब स्वलक्षण है, तथा सभी शून्य है । इस भावना के उदय के द्वारा विश्व के प्रति वैराग्य का उदय

होकर निर्वाण लाभ होता है । बुद्ध के उपर्युक्त उपदेशों को उनके जिन शिष्यों ने बिना किसी तर्क के स्वीकार कर लिया उन्हें मध्यम बुद्धि होने के कारण माध्यमिक कहा गया ।

योगाचार — बुद्ध के कुछ शिष्यों ने 'यह सब शून्य है (सर्वशून्यम्)' पर विचार किया, और इस निश्चय पर पहुँचे कि 'यदि सभी को शून्य मानेंगे तो ज्ञान को भी शून्य (असत्) मानना होगा । अतः केवल बाह्य पदार्थों को ही शून्य मानना चाहिए । उनके अनुसार शिष्य के दो कर्तव्य हैं—(१) योग अर्थात् अज्ञात पदार्थ का ज्ञान, (२) आचार अर्थात् गुरुद्वारा उपदिष्ट अर्थ का आचरण । इनके अनुसार यह सब प्रतीयमान विश्व शून्य है किन्तु विज्ञान नित्य है । विज्ञान को यथार्थ मानने के कारण इन्हें विज्ञानवादी तथा योग और आचार इन दो कर्तव्यों को स्वीकार करने के कारण इन्हें योगाचार कहा गया । इनकी मान्यता है कि अनादि वामना के कारण यह विश्व बुद्धि में अनेक आकार से प्रतिभामित होता है । पूर्वोक्त भावना चतुष्टयके द्वारा अनादि वासना का उच्छेद करने से विगृह्य ज्ञानोदयरूप मोक्ष की प्राप्ति होती है ।

सौत्रान्तिक — इनका कथन है कि बाह्य और आभ्यन्तर दोनों ही पदार्थ असत् नहीं हैं, असत् होने पर पदार्थों की विविध रूप में प्रतीति सम्भव नहीं है, अतः प्रतीति के आधार पर बाह्य पदार्थों की सत्ता का भी अनुमान अनिवार्य है । बाह्य पदार्थों का अनुमान करने के कारण इन्हें बाह्यनु-मेयवादी भी कहते हैं ।

वैभाषिक — सौत्रान्तिक बाह्य पदार्थों की सत्ता का अनुमेय मानता है जबकि वैभाषिक उन्हें प्रत्यक्ष मानता है, इसका कहना है कि धूँ कि अनुमान प्रत्यक्षस्थित ज्ञान है अतः बाह्य पदार्थों के प्रत्यक्ष के अभाव में उनका अनुमान भी सम्भव नहीं है, फलतः बाह्य पदार्थों को अनुमेय नहीं अपितु प्रत्यक्ष मानना चाहिए, साथ ही यथार्थ भी । इस प्रकार गुरु (बुद्ध) के 'सर्व शून्यम्' इस उपदेश में विरुद्ध मान्यता के कारण इन्हें वैभाषिक, बाह्यार्थ का भी प्रत्यक्ष मानने से 'बाह्यार्थप्रत्यक्षवादी तथा 'मूर्तिवादी' कहा जाता है ।

ज्ञान प्राप्ति के साधन के रूप में बौद्ध दार्शनिक प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाण मानते हैं ।

जैन दर्शन :—

'जिन' तीर्थंकरों द्वारा प्रवर्तित दर्शन का जैन दर्शन कहते हैं । इनके

अनुसार वे तीर्थङ्कर ही अर्हत् अर्थात् ईश्वर हैं, अतः इस दर्शन को अर्हत् दर्शन भी कहा जाता है। जैन दर्शन में तीर्थङ्करो के अतिरिक्त अन्य ईश्वर की सत्ता स्वीकार नहीं की जाती। ये प्रत्यक्षअनुमान के अतिरिक्त प्राप्त वाक्य शब्द को भी प्रमाण मानते हैं। इन के मत में जीव, अजीव, पुण्य, पाप, आश्रव, सवर, बन्ध, निर्जरा तथा मोक्ष ये नव तत्व हैं। विश्व के पदार्थ सत् है यह निश्चय सम्भव नहीं है साथ ही प्रतीयमान पदार्थों का अभाव भी निश्चित रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता इस प्रकार समस्त प्रतीयमान विश्व भावाभावात्मक है। सम्यक् दर्शन, सम्यक् ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य के द्वारा देह रूपी आवरण का हान होता है फलतः जीव का ऊर्ध्वगमन होता है, यही मोक्ष है।

रामानुज दर्शन —

रामानुजाचार्य द्वारा प्रवर्तित दर्शन को रामानुज दर्शन कहते हैं। इनके मत में मुख्यतः तीन तत्व हैं—(१) चित् (२) अचित् और (३) ईश्वर। इनमें भोक्ता जीव 'चित्' है, भोग योग्य जड़ प्रकृति 'अचित्' है, तथा दोनों में अन्तर्यामी होकर उनका नियामक आत्मा 'ईश्वर' है। जो जिसमें व्यापक रहता है, उनमें वे व्यापक तत्व को 'आत्मा' और व्याप्य को 'शरीर' कहते हैं। चित् और अचित् ईश्वर का शरीर है। जीव ईश्वर का व्याप्य होने से उसका शरीर है साथ ही जड़ में व्यापक होने से आत्मा भी है। ये तीनों पदार्थ परस्पर सर्वथा भिन्न होते हुए भी शरीर-शरीरी भाव से अवस्थित होने के कारण विशिष्ट अद्वैत भाव में सम्पन्न हैं। इस विशिष्ट अद्वैत सिद्धान्त के कारण इन्हें विशिष्टाद्वैतवादी भी कहा जाता है। ये शंकराचार्य स्वीकृत ब्रह्मवाद का खण्डन कर परिणामवाद को स्वीकार करते हुए 'सत्स्युक्ति' पर विश्वास करते हैं। इस मत में जीव और ब्रह्म में मोक्ष अवस्था में भी भेद रहता है किन्तु उस स्थिति में यथार्थतः परमात्मस्वरूप का बोध होने के कारण जीव परमात्मा के सेवक भाव को प्राप्त कर लेता है। इस मत में जीवन्मुक्ति संभव नहीं है।

पूर्णप्रज्ञ दर्शन —

यह दर्शन माध्व आचार्य द्वारा प्रवर्तित है। चूंकि इस सम्प्रदाय की मान्यता के अनुसार आत्मतत्त्व प्रतिपादक शास्त्र में आचार्य माध्व की प्रज्ञा पूर्ण थी अतः माध्व को 'पूर्णप्रज्ञ' एवं उनके दर्शन को पूर्णप्रज्ञ दर्शन कहा जाता है। इसके ही अन्य नाम मध्यम दर्शन तथा आनन्द दर्शन हैं। इस

दर्शन को द्वैतवादी भी कहते हैं। द्वैत का अर्थ है भेद। यह भेद पांच प्रकार का है :—(१) जीव-ईश्वर भेद, (२) जड़-ईश्वर भेद, (३) जीव-जड़ भेद, (४) जीवों में परस्पर भेद, तथा (५) जड़ पदार्थों में परस्पर भेद। यह भेदपञ्चक सत्य और अनादि है। यह भेदपञ्चक यदि असत् होता तो भ्रान्ति मूलक होता, तथा भ्रान्ति की निवृत्ति भी अवश्यभावी होती। चूँकि इस भेद की निवृत्ति नहीं होती अतः यह भेद असत् नहीं है। जीव और ब्रह्म में भेद के साथ ही सेव्यसेवकभाव सम्बन्ध भी है। सेवा तीन प्रकार की है—(१) अकन (२) नामकरण, (३) भजन। शल, चक्र आदि विष्णु चिह्नों को शरीर में धारण 'अंकन' तथा पुत्र आदि का केशव आदि नाम रखना 'नाम करण' कहा जाता है। 'भजन' के दस भेद हैं। (१) सत्य (२) हित (३) प्रिय (४) स्वाध्याय (५) दान (६) परित्राण (७) रक्षण (८) दया (९) स्तुति तथा (१०) श्रद्धा। इनमें प्रथम चार वाचिक शेष में से तीन कायिक एवं तीन मानसिक भजन कहाते हैं।

पूर्णप्रज्ञ दर्शन के अनुसार ब्रह्म विभु है एवं जीव अणु परिमाण वाला, यह जीव मोक्ष अवस्था में भी ब्रह्म का दास ही रहता है। इनके अनुसार वेद अपौरुषेय नित्य और स्वतः प्रमाण है।

नकुलीशपाशुपत दर्शनः—

पाशुपत दर्शन के अनुसार ब्रह्मा से लेकर स्तम्भ पर्यन्त समस्त विश्व पशु कहा जाता है, और उसका स्वामी 'शिव' पशुपति कहा जाता है। जीव का पाशोच्छेद ही मोक्ष है। पाश का उच्छेद 'कार्य' 'कारण' 'योग' 'विधि,' तथा 'दुःखान्त' इन पांच तत्वों के द्वारा होता है। 'कार्य' का अर्थ है 'समस्त चेतन और अचेतन विद्वद्; 'कारण' ईश्वर को कहते हैं जो स्वतन्त्र कर्तृत्व शक्ति सम्पन्न है। जप ध्यान आदि को योग कहते हैं। भस्म स्नान आदि कृत्यों को 'विधि' कहा जाता है। दुःख-निरास पूर्वक ईश्वरभाव को दुःखान्त कहते हैं, यही मोक्ष है।

शैवदर्शनः—

शैवदर्शन तथा नकुलीश पाशुपतदर्शन के सिद्धान्त प्रायः समान हैं। इस दर्शन के अनुसार भी जीव का पाश से छूट जाना ही मोक्ष है। इसमें पाश से मोक्ष के लिए छह तत्वों का उपदेश किया गया है। वे तत्व हैं (१) पति, (२) विद्या, (३) अविद्या, (४) पशु, (५) पाश, और (६) कारण। 'पति' शिव को कहते हैं, 'विद्या' तत्त्व ज्ञान है, 'अविद्या' मिथ्या ज्ञान का नाम

है। मल, कर्म, माया, तथा रोषशक्ति ये चार पाश कहाते हैं। जीव 'पशु' है तथा जप ध्यानचर्या आदि से पाश की निवृत्ति होती है। इन तत्वों का भली भाँति ज्ञान होने पर पाश से विमोक्ष होकर शिवत्व की प्राप्ति होती है, यही मोक्ष है।

प्रत्यभिज्ञा दर्शन:—

मोक्ष प्राप्ति में प्रत्यभिज्ञा को ही मुख्य साधन मानने के कारण इस दर्शन को प्रत्यभिज्ञा दर्शन कहते हैं। इस दर्शन के अनुसार परमशिव ईश्वर पूर्ण स्वतन्त्र है विश्व की सृष्टि के लिए उसे किसी कर्म आदि साधन की अपेक्षा नहीं होती। उसकी इच्छा मात्र से ही सृष्टि रचना होती है। जीव परस्पर भिन्न होते हुए भी परमेश्वर से अभिन्न हैं, क्योंकि जीव और ईश्वर दोनों में ही चैतन्यस्वभाव समान रूप से विद्यमान रहता है, किन्तु इस अभेदज्ञान के अभाव में ही जीव दुःख का अनुभव करता है। जीव को परमेश्वर से तादात्म्य प्राप्त करने के लिए प्रत्यभिज्ञा का आश्रयण करना चाहिए। 'मैं ईश्वर ही हूँ उससे भिन्न नहीं' यह साक्षात्कार ही प्रत्यभिज्ञा कहाती है, केवल इस प्रत्यभिज्ञा के द्वारा ही अभ्युदय और मोक्ष होता है; एतदर्थ प्राणायाम, व्रत, उपवास, भस्मस्नान, जप परिचर्या आदि किसी अन्य साधन की अपेक्षा नहीं होती। यद्यपि जीव भी ईश्वर के समान पूर्ण-चैतन्य है किन्तु मायावशात् वह चैतन्य अंशतः तिरोहित रहता है। प्रत्यभिज्ञा से उस माया का निराकरण होकर जीव को मोक्ष की प्राप्ति होती है।

रसेश्वर दर्शन:—

रसाण्व मे शिवगौरी सवाद के प्रसंग में कहे गये—

“अभक्तस्तव बीजं तु मन बीजं तु पारदः”

शिव के इस वचन के अनुसार शिव के बीजरूप पारद को ही इस दर्शन में रसेश्वर कहा गया है। रसेश्वर को ही मोक्ष का हेतु मानने के कारण इस दर्शन को रसेश्वर दर्शन कहते हैं। यह रसेश्वर 'पारद' साक्षात् नहीं किन्तु परम्परया मोक्ष का हेतु है। इस दर्शन की मान्यता है कि मूल अज्ञान निवृत्ति पूर्वक निज स्वरूप की यथार्थ प्राप्ति ही मोक्ष है। मूल अज्ञान की निवृत्ति आत्मतत्त्वविषयक ज्ञान के द्वारा होती है। ज्ञान लाभ के लिए अतिशय अभ्यास अपेक्षित है, तथा यह अभ्यास शारीरिक दृढता के बिना संभव नहीं

है।^१ शारीरिक स्थिरता पारद आदि रस के सेवन से सम्भव है। इस प्रकार पारद मोक्ष के प्रति कारण है। उनका कहना है कि पारद का पारदत्व यही है कि वह ससार से पार पहुँचाने वाला है।^२ इस प्रकार मोक्ष साधन में प्रथम हेतु पारद या रसेश्वर है। पारद सेवन के द्वारा शरीर स्थिर होता है, शारीरिक स्थिरता से क्रमशः आत्मा को तत्व का अभ्यास करने पर जीवन दशा में ही मुक्ति (जीवन्मुक्ति) प्राप्त होती है।

वैशेषिक दर्शनः—

कणाद प्रवर्तित दर्शन को **श्रौलूक्य दर्शन** कहते हैं, विशेष, पदार्थ को स्वीकार करने के कारण इस का प्रचलित नाम **वैशेषिक दर्शन** है। इस दर्शन में तत्वज्ञान को ही मोक्ष का हेतु माना गया है। कणाद के अनुसार भावतत्व छः हैं, इन्हे पदार्थ भी कहते हैं। ये तत्व (पदार्थ) अवान्तर भेद से अनेक हो जाते हैं। (१) द्रव्य, (२) गुण (३) कर्म (४) सामान्य, (५) विशेष (६) समवाय ये छ पदार्थ हैं। द्रव्य—पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन नव है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रवत्व, स्नेह, शब्द, बुद्धि, सुप्त, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, और सस्कार ये चौबीस गुण हैं। गतिरूप कर्म उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण और गमन भेद से पांच प्रकार का है। पर और अपर भेद से सामान्य दो प्रकार का है। नित्य द्रव्य में रहने वाले धर्म जिन्हें विशेष कहा जाता है, सख्या में अनन्त है।

परवर्ती विचारकों ने उपर्युक्त छ पदार्थों को स्वीकार करते हुए अभाव पदार्थ का भी स्वीकार किया है। इस प्रकार उत्तरकाल में पदार्थों की सख्या सात हो गयी है।

न्याय दर्शन या अक्षपाद दर्शन : -

अक्षपाद गौतम द्वारा प्रवर्तित दर्शन को **अक्षपाद दर्शन** कहते हैं। अनुमान प्रकरण में 'प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय एवं निगमन' इन पांच प्रवयवों से युक्त न्यायवाक्य को प्रधानता देने के कारण इस दर्शन का **न्याय दर्शन** भी कहते हैं। न्याय दर्शन में (१) प्रमाण (२) प्रमेय (३) सशय (४) प्रयोजन, (५) दृष्टान्त, (६) सिद्धान्त (७) अवयव (८) तर्क (९) निराय (१०) बाद

१ क-सुश्रुत संहिता

ख-गोविन्दपाद कारिका।

२. गोविन्दपाद कारिका।

(११) जल्प (१२) वितण्डा (१३) हेत्वाभास (१४) छल (१५) जाति और (१६) निग्रहस्यान ये सोलह तत्व माने गये हैं एवं इनके ज्ञान से ही निःश्रेयस् (मोक्ष) की प्राप्ति बतायी गयी है।

दर्शनो के विकास काल में यद्यपि न्याय और वैशेषिक का विकास स्वतन्त्र रूप से हुआ था, किन्तु मध्यकाल में दोनों को संयुक्त कर दिया गया। इस अवसर पर वैशेषिक के पदार्थ और न्याय का प्रामाण्यवाद दोनों को एकत्र कर उसे लक्षणास्त्र या न्याय शास्त्र के नाम से अभिहित किया गया। वैशेषिक दर्शन में प्रत्यक्ष और अनुमान, केवल इन दो प्रमाणों को ही स्वीकार किया गया था, तथा न्याय में उपमान और शब्द सहित चार प्रमाण थे। उत्तर काल में प्रमाणों की संख्या न्याय के अनुसार चार ही रही, किन्तु अनुमान के पूर्ववत् शेषवत् और सामान्यतादृष्ट इन प्राचीन तीन भेदों को न अपनाकर स्वार्थानुमान और परार्थानुमान भेद से दो भेद स्वीकार किये गये।

सांख्य दर्शन —

सांख्य दर्शन मेश्वर और निरीश्वर भेद से दो प्रकार का है। मेश्वर सांख्य के प्रवर्तक पतञ्जलि माने जाते हैं इनके दर्शन को पातञ्जल दर्शन अथवा योगदर्शन कहते हैं। निरीश्वर सांख्य के प्रवर्तक कपिल मुनि हैं, इनका दर्शन सांख्य दर्शन कहा जाता है। कपिल प्रवर्तित सांख्य दर्शन मयमे प्राचीन है, यद्यपि सांख्य दर्शन नाम में वर्तमान उपलब्ध ग्रन्थ प्राचीन नहीं है ऐसा विद्वानों का विश्वास है।

सांख्य दर्शन (सांख्य और योग दर्शन) प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द तीन प्रमाण मानता है। मेश्वर सांख्य ईश्वर और जीव का ठा विवरण देता है तथा जीव को केवल अर्थात् मोक्ष किम प्रकार प्राप्त हो सकता है इसका विस्तृत विवेचन करता हुआ, साधना के लिए सुन्दरतम मार्ग प्रस्तुत करता है। निरीश्वर सांख्य पुरुष और प्रकृति दो पदार्थों को नित्य मानता है। उसके अनुसार इनके अर्थात् २३ अन्य अनित्य विकृति रूप पदार्थ हैं। सांख्य के अनुसार यह समस्त विश्व सत् है, सत् प्रकृति से विकृतिरूप सत् विद्यमान है। प्रकृति प्रकृत होता है। प्रकृति सत्त्व, रजस और तमस् इन तीन गुणों वाली है। प्रकृति से 'महत्तत्त्व' बुद्धि, महत् से अहङ्कार, अहङ्कार से रूप रस गन्ध स्पर्श एवं शब्द तन्मात्राएँ तथा ग्राह्य इन्द्रिया, तन्मात्राओं से अग्नि, जल, पृथिवी, वायु एवं आकाश ये पाँच भूत उत्पन्न होते हैं। ये तेईस विकृतियाँ तथा प्रकृति और पुरुष मिलाकर २५ तत्व इसमें स्वीकार किये जाते हैं। कुछ विद्वान् वर्तमान

सांख्य सूत्रों में 'महासांख्यमात्रं कार्बन्तन्मनः'। इस सूत्र के अनुसार मन का अन्तर्भाव महत्त्व में कर लेते हैं इस प्रकार इन्द्रिया एकादश न रह कर दस रह जाती है। ऐसीस्थिति में पञ्चोस तत्वों की संख्या पूर्ति के लिए पुरुष में पुरुष और परमपुरुष (ईश्वर) दो भेद मानकर सांख्य को भी सेश्वर सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं किन्तु यह मत समीचीन नहीं है क्योंकि वर्तमान सांख्य सूत्र से प्राचीनतर सांख्य कारिका में ब्रह्मकार के सोलह विकारों म्यारह इन्द्रिया एवं पांच तन्मात्राओं की स्पष्ट चर्चा की गयी है, इस प्रकार उसमें मन को इन्द्रियों में स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया गया है^१।

मीमांसा दर्शन —

मीमांसा दर्शन को 'पूर्वमीमांसा' भी कहते हैं। इसके प्रवर्तक जैमिनि कहे जाते हैं। इस दर्शन का मुख्य प्रतिपाद्य कर्मकाण्ड है। कर्म काण्ड का आधार वेद है। मीमांसा के अनुसार वेद अपौरुषेय और नित्य है, तथा यह वैदिक ज्ञान स्वतः प्रमाण है। वेद द्वारा विहित कर्म 'धर्म' तथा निषिद्ध कर्म 'अधर्म' कहे जाते हैं। नित्य कर्मों के निष्काम आचरण से सचित कर्मों का नाश होता है फलस्वरूप शरीर नाश होने पर मुक्ति लाभ होता है। प्राचीन मीमांसा के अनुसार स्वर्ग या विशुद्ध सुख की प्राप्ति को ही मोक्ष कहा जाता है। मीमांसा दर्शन के अनुसार आत्मा नित्य है। चैतन्य आत्मा का नित्य धर्म नहीं है वह तो शरीर और आत्मा के संयोग से विशेषतः विषय और ज्ञानेन्द्रियों के संयोग से उत्पन्न होता है। मुक्त आत्मा विदेह तथा चेतना विहीन होता है।

मीमांसा दर्शन भौतिक जगत् की बाह्य सत्ता को स्वीकार करता है, किन्तु उसके अनुसार यह जगत् अनादि और अनन्त है।

मीमांसा दर्शन की मुख्यतः दो शाखाएँ हैं—भाट्टशाखा कुमारिल भट्ट द्वारा प्रवर्तित तथा प्राभाकर शाखा प्राचार्य प्राभाकर द्वारा प्रवर्तित। भाट्ट मीमांसक—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति और अनुपलब्धि छ प्रमाण मानते हैं, जबकि प्राभाकर के अनुयायी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति ये पांच प्रमाण ही मानते हैं। वाच्यार्थ के सम्बन्ध में भी मीमांसकों में परस्पर मौलिक मत भेद है। कुमारिल भट्ट के अनुयायी प्रत्येक पदों का स्वतन्त्र अर्थ मानते हैं इनके अनुसार वाक्य का अर्थ अभिधा वृत्ति से प्राप्त न होकर तात्पर्य वृत्ति से प्राप्त होता है, इसीलिए इन्हें अभिहितान्वयवादी

कहा जाता है। प्रभाकर के अनुयायी वाक्यगत प्रत्येक पदों का स्वतन्त्र अर्थ नहीं मानते। वाक्य का समष्टि रूप अर्थ ही इनके अनुसार मुख्यार्थ है, इसीलिए इन्हें अन्विताभिधानवादी कहा जाता है। दोनों के ही मत में शब्द नित्य है।

उत्तरमीमांसा या वेदान्त दर्शन : —

वेदान्त दर्शन की उत्पत्ति वेदों (उपनिषदों) से हुई है। इसके प्रवर्तक व्यास कहे जाते हैं, किन्तु वर्तमान में वेदान्त दर्शन शंकराचार्य की अद्वैत व्याख्या पर ही प्रतिष्ठित है इसलिए बहुधा इसे शंकरदर्शन भी कह दिया जाता है। सर्वदर्शन सग्रहकार माधवाचार्य ने इसे 'शंकर दर्शन' के नाम से ही अभिहित किया है।

शंकर के अनुसार पारमार्थिक सत्ता केवल ब्रह्म की ही है। ब्रह्म की माया के कारण ही यह विश्व न होकर भी प्रतीतमान होता है। शंकर के अनुसार माया ईश्वर की ही एक शक्ति है। निर्गुण ब्रह्म माया के वैशिष्ट्य से सगुण हो जाता है। आत्मा ब्रह्म की ही एक शरीरवत् सत्ता है। माया ही अविद्या का मूल है। माया की निवृत्ति होने पर ब्रह्म के लिए सर्वज्ञता सर्वशक्तमत्ता आदि गुणों का भी कोई स्थान नहीं रह जाता। इस स्थिति में ब्रह्म में स्वगत भेद भी नहीं रह जाता। इस प्रकार पारमार्थिक दृष्ट ब्रह्म निर्विकल्पक तथा निर्गुण हो जाता है। अतः इसे निर्गुण ब्रह्म कहते हैं। इस प्रकार शंकर के अनुसार अविद्या की जनक माया की निवृत्ति होने पर आत्मा और ब्रह्म में कोई भेद नहीं रह जाता, यही अभेदावस्था ही मुक्तावस्था कहाती है।

प्रस्तुत पुस्तक में उपयुक्त दार्शनिक परम्पराओं एवं पश्चात्य दर्शन के मबद्ध सिद्धान्तों के साथ परवर्ती काल में प्रचलित न्याय शास्त्र (न्याय और वैशेषिक दर्शन) के सिद्धान्तों का तुलनात्मक विवेचन ही अग्रिम अध्यायों में किया जायेगा।

पदार्थ विमर्श

पदार्थ :—

जै सा कि पूर्व पृष्ठो मे स्पष्ट किया जा चुका है कि मूल तत्त्वो के सम्बन्ध मे प्रत्येक दर्शन की स्वतन्त्र मान्यता है, कोई अद्वैत ब्रह्म को मूल मानता है तो कोई प्रकृति को और कोई प्रकृति ब्रह्म या परमेश्वर को साथ-साथ मानता हुआ जीव को भी स्वतन्त्र रूप से स्वीकार करता है। (प्रस्तुत अध्याय मे हम उनकी चर्चा पुनर्वाक्य के भय से न करेंगे) किन्तु वह विवेचन अधिकतम विश्व के कारण के विवेचनके प्रसंग मे किया गया है। वैशेषिक दर्शन अथवा उत्तर कालीन न्याय शास्त्र मे पदार्थों की चर्चा वर्तमान विश्व के पदार्थों के विवेचन की दृष्टि से की गयी है न्यायदर्शन मे तत्त्वों का परिगणन भी यद्यपि वर्तमान विश्व के विश्लेषण की दृष्टि से ही किया गया है कारण की दृष्टि से नहीं, किन्तु वह विवेचन विश्व की बुद्धिगत सत्ता की दृष्टि से है, इतिहास सशय प्रयोजन आदि तत्त्वों, जिनकी विश्व मे वास्तविक स्थिति नहीं अपितु बौद्धिक स्थिति ही है, का विस्तृत विवेचन किया गया है।

वैशेषिक दर्शन मे परिगणित पदार्थ केवल बुद्धिगत न होकर यथार्थ है। वे पदार्थ सात है (१) द्रव्य, (२) गुण, (३) कर्म, (४) सामान्य (५) विशेष (६) समवाय और (७) अभाव। वैशेषिक सूत्रो मे अभाव का परिगणन नहीं किया गया था, किन्तु शिवाचित्य ने मन् १२०० ई मे पूर्व ही मूलपदार्थों मे अभाव का भी परिगणन कर पदार्थों की संख्या छ से बढ़ाकर सात कर दी था एवं उत्तर कालीन विद्वानों ने (केशवामिश्र, लौगाक्षिभास्कर अन्नभट्ट तथा विश्वनाथ आदि गणों ने) उनका ही अनुगमन किया है। इससे पूर्व चार्वाक ने भी वर्तमान विश्व के ही तत्त्वों का चिन्तन किया था, किन्तु चार्वाक केवल

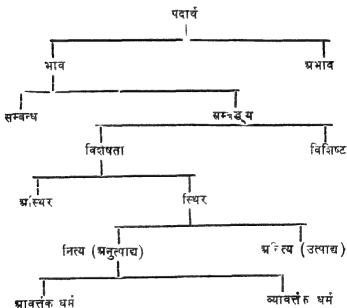
प्रत्यक्ष प्रमाण को ही स्वीकार करता है, अतः उसकी स्थूल दृष्टि में पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु केवल चार पदार्थ ही भासके, जिन्हें वैशेषिक स्वतन्त्र पदार्थ न मानकर द्रव्यों में अन्यतम मानता है इसका आधार वैशेषिक सम्प्रदायों में स्वीकृत पदार्थ की परिभाषा है ।

पदार्थ की परिभाषा यद्यपि प्राचीन वैशेषिक मूत्रों में उपलब्ध नहीं होती, किन्तु लक्ष्य के अनुसार ही परवर्ती आचार्यों ने निम्नलिखित परिभाषा प्रदान की है । अन्न भट्ट कृत तर्कदीपिका के अनुसार 'जो वाणी का विषय हो सके, उसे पदार्थ कहते हैं' । पदार्थ पद, में 'अर्थ' पद का अर्थ "ऋच्छन्ति इन्द्रियाणि य सोऽर्थः" इस व्युत्पत्ति के अनुसार 'ज्ञान का विषय' है । सिद्धान्त चन्द्रिका में भी पदार्थ को अर्थ 'ज्ञान का विषय' ही माना है, 'वस्तुतः यथार्थ रूप में कोई भी पदार्थ जो ज्ञान का विषय है वाणी का विषय भवश्यमेव होता है, अतः दोनों में कोई अन्तर मानना उचित भी नहीं है ।

पाश्चात्य वर्शन में अरस्तू (Aristotle) ने पदार्थों के लिए (Categories) पद का प्रयोग किया है । उसके अनुसार पदार्थ (categories) वे ही कहे जा सकते हैं जो कि विधेय (Predicates) हों, न कि प्रत्येक अभिधेय जैसा कि वैशेषिक का मत है । अरस्तू के अनुसार पदार्थ दस हैं -- (1) Substance द्रव्य, (2) Quality गुण (3) Quantity सख्या (4) Relation सम्बन्ध (5) Place स्थान (6) Time काल (7) Posture मस्थान विशेष (8) Appurtenance or Property जाति (9) Activity कर्म तथा (10) Possivity अभाव ।" अरस्तू के इन पदार्थों में से द्रव्य (Substance) के अतिरिक्त सभी दूसरे को विशेषता प्रगट करते हैं । केवल द्रव्य को ही स्वन स्थायी अथवा सत् (Ens or being) कहा जा सकता है । इस द्रव्य पदार्थ को मानने के अन्तर अरस्तू के पदार्थ भी अभिधेय होने में वैज्ञानिक की पदार्थ परिभाषा के अन्तर्गत आ जाते हैं । अन्तर केवल सख्या का रज जाता है । फिर भी हम कह सकते हैं कि वैशेषिक का पदार्थ विभाजन आत्मानुभूति मूलक (Metaphysical) है, जब कि अरस्तू का तर्क आगमन (Logical), बाह्य पदार्थों से सबद्ध है, जो कि विचार के विषय बनते हैं ।

भारतीय दार्शनिकों ने यद्यपि पदार्थों का अनेक रूप में वर्गीकरण किया है (जिसकी चर्चा आग्रिम पृष्ठों में की जायेगी), किन्तु समस्त पदार्थों को हम

प्रथमतः दो भागों में विभाजित कर सकते हैं भावपदार्थ और अभाव पदार्थ । भाव पदार्थ पुनः दो शाखाओं में विभक्त हो सकते हैं सम्बन्ध और सम्बन्ध । सम्बन्ध पदार्थ पुनः दो प्रकार के हो सकते हैं विशेषता और विशिष्ट । विशेषता भी दो प्रकार की है स्थिर और अस्थिर । स्थिर विशेषताये पुनः दो प्रकार की है उत्पाद्य (अनित्य) एवं अनुपाद्य (नित्य) । अनुपाद्य विशेषताएँ भी आवर्त्तक धर्म और व्यावर्त्तक धर्म भेद से दो प्रकार की है । इस वर्गीकरण को निम्नलिखित रेखा चित्र से समझा जा सकता है ।



इस विभाजन में वैशेषिक स्वीकृत पदार्थ निम्नलिखित रूप से समानान्तर स्थिर होते हैं । —

पदार्थ-विभाग:—

१. सम्बन्ध
२. अस्थिर सबन्धविशेषता
३. स्थिर सबन्ध उत्पाद्य विशेषता

वैशेषिक पदार्थ

समवाय

कर्म

गुण

४. स्थिर संबद्ध्य अनुत्पाद्य- व्यावर्तक विशेषता	विशेष
५ स्थिर संबद्ध्य अनुत्पाद्य व्यावर्तक विशेषता	जाति या सामान्य
६ संबद्ध्य विशिष्ट भावपदार्थ	द्रव्य
७ अभाव पदार्थ	अभाव

पाश्चात्य दार्शनिक काण्ट तथा जे. एस मिल भी अरस्तू द्वारा स्वीकृत दस पदार्थों को ही स्वीकार करते हैं । इन पदार्थों का वैशेषिक स्वीकृत पदार्थों में अन्तर्भाव निम्नलिखित रूप से हो सकता है —

१ द्रव्य	Substance, Place, Time
२ गुण	Quality, Quantity
	Relation, Posture अस्थिरगुण
३ कर्म	Activity, Posture अस्थिर धर्म
४ सामान्य	Property
५ विशेष	
६ समवाय	Relation
७ अभाव	Possivity

इस प्रकार अरस्तू के समस्त पदार्थ वैशेषिक के पदार्थों में समाहित हो जाते हैं, जबकि वैशेषिक पदार्थों में अन्यतम विशेष के समानान्तर अरस्तू स्वीकृत पदार्थों में कोई नहीं है । फिर भी वैशेषिक पदार्थों की संख्या अरस्तू के पदार्थों की संख्या से कम ही है ।

पदार्थ सात ही क्यों ?

वैशेषिक ने सात पदार्थों को क्यों स्वीकार किया है ? इस प्रश्न का उत्तर उसके द्वारा स्वीकृत प्रत्येक पदार्थ की परिभाषाओं का अलग अलग क्षेत्र होना ही है, जिसे पदार्थ विभाजन सम्बन्धी रेखा चित्र में संक्षेपतः देखा जा सकता है ।

अब प्रश्न यह है कि शक्ति और सादृश्य रूप अन्य पदार्थों के रहते हुए सात पदार्थ ही क्यों स्वीकार किये जाएँ ? जैसा कि हम देखते हैं अग्नि और काण्ट के संयोग से दाह क्रिया होती है, किन्तु अग्नि और काण्ट के संयोग

होने पर भी यदि चन्द्रकान्त मणि का सान्निध्य हो तो दाह क्रिया नहीं होती, तथा चन्द्रकान्त मणि का सान्निध्य रहते हुए भी सूर्यकान्त मणि का संयोग होने पर दाह क्रिया होती है, अथवा दोनों मणियों का अभाव ही जाने पर भी दाह क्रिया होती है, अतः यह मानना अनिवार्य हो जाता है कि चन्द्रकान्त मणि का सान्निध्य होने पर अग्नि की दाहक शक्ति नष्ट हो जाती है, तथा चन्द्रकान्त मणि के अभाव में अथवा सूर्यकान्त मणि का सान्निध्य होने पर वह दाहक शक्ति पुनः उत्पन्न हो जाती है। इस प्रकार उत्पत्ति और विनाश के कारण 'शक्ति' भी ज्ञान एवं वाणी का विषय होने से पदार्थ है ऐसा मानना चाहिये।

इस आशका के समाधान के प्रसंग में न्याय-वैशेषिक दर्शन के आचार्यों का कथन है कि केवल अग्नि और ईंधन का संयोग ही दाह के प्रति कारण नहीं है, अपितु चन्द्रकान्त मणि के अभाव में युक्त अग्नि-इंधन का संयोग ही दाह क्रिया के प्रति कारण है। इस प्रकार चन्द्रकान्त मणि के विद्यमान होने पर 'चन्द्रकान्त मणि के अभाव से युक्त अग्नि-इंधन का संयोग न होने से दाह नहीं होता, फलन शक्ति को स्वतंत्र पदार्थ मानने की आवश्यकता नहीं रह जाती।

अब प्रश्न सादृश्य का है जैसे जातिरूप पदार्थ द्रव्य गुण आदि पदार्थों में विद्यमान होने के कारण पदार्थान्तर स्वीकृत किया जाता है, यद्यपि उसका इन्द्रियो से प्रत्यक्ष नहीं होता, इसी प्रकार विभिन्न जातियों में विद्यमान सादृश्य को भी स्वीकार करना चाहिये। 'जैसे गोल्व जाति नित्य है उसी भाँति अश्वत्व जाति भी नित्य है' इत्यादि प्रतीति में नित्यत्व रूप धर्म के द्वारा गोल्व और अश्वत्व जाति को सादृश्य धर्म से युक्त मानना चाहिए, क्योंकि यह सादृश्य रूप धर्म सात पदार्थों में अन्तर्भूत नहीं है, अतः अष्टम पदार्थ के रूप में सादृश्य को स्वीकार करना चाहिये।

इस आशका का समाधान भी न्यायशास्त्र के आचार्यों ने तर्कपूर्ण दिया है उनका कथन है कि सादृश्य स्वयं में कुछ न होकर एक पदार्थ का अन्य पदार्थ से भिन्न होते हुए भी उस में विद्यमान अनेक धर्मों से युक्त होना है। ये धर्म कभी जाति रूप हो सकते हैं और कभी गुण या कर्म रूप, अतः सादृश्य को पृथक् पदार्थ न मानकर सामान्य, गुण और कर्म में ही अन्तर्भूत मानना चाहिए।

न्यायशास्त्र के कुछ नवोक्त आचार्य सादृश्य को अतिरिक्त पदार्थ स्वीकार

करते हुए भी सात पदार्थों से अतिरिक्त उनके परिगणन की आवश्यकता नहीं समझते, उनका कथन है साक्षात् अथवा परम्परागत तत्त्व-ज्ञान के उपयोगी पदार्थों का ही परिगणन यहां आवश्यक है, एवं सादृश्य तत्त्व-ज्ञान में किसी प्रकार भी सहायक नहीं है अतः उसके परिगणन की आवश्यकता नहीं है ।^१

न्याय शास्त्र में (वैशेषिक दर्शन में) द्रव्य तो माने गये हैं — (१) पृथ्वी (२) जल (३) अग्नि (४) वायु (५) आकाश (६) काल (७) दिशा (८) आत्मा और (९) मन ।

वैशेषिक दर्शन से उत्तर कालीन न्याय शास्त्र ५ स्वीकृत द्रव्यों को वेदान्त ने माया के अध्यास के रूप में, सांख्य ने प्रथम पाँच को पाँच महाभूतों के रूप में आत्मा को पुरुष के रूप में तथा अन्तिम द्रव्य मन को इन्द्रिय के रूप में स्वीकार किया था । काल और दिशा का सांख्य में कोई उल्लेख नहीं हुआ है । बौद्ध दर्शन में चूंकि प्रतीयमान विश्व को शून्य अथवा विज्ञान रूप में स्वीकार किया गया है, अतः उसमें इनके विवेचन की आवश्यकता नहीं समझी गयी । चार्वाक ने पृथ्वी जल अग्नि एवं वायु को द्रव्य के रूप में न मानकर पदार्थ के रूप में ही स्वीकार किया था । अथवा यो कहा जाए कि अन्य भारतीय दर्शनों में दृष्टिभेद के कारण द्रव्यों के परिगणन की आवश्यकता नहीं समझी गयी ।

द्रव्यों का परिगणन करते हुए भारतीय नैयायिकों ने द्रव्य के तीन लक्षण दिये हैं । प्रथम लक्षण है 'द्रव्यत्व जाति से युक्त होना' ।^२ यह लक्षण केवल शब्दिक है, नाथ ही इस लक्षण के लिये द्रव्य जाति की सिद्धि भी आवश्यक है । सिद्धान्त चन्द्रिकाकार के अनुसार द्रव्यत्व जाति की सिद्धि निम्नलिखित अनुमान द्वारा होती है 'प्रत्येक समवायि कारण किसी धर्म विशेष से युक्त रहता है, अतः रूप आदि गुणों का समवायिकारण द्रव्य भी धर्म विशेष से युक्त है यह धर्म ही द्रव्यत्व जाति है,' इस अनुमान से पूर्व भी दो बातों का सिद्ध होना आवश्यक है प्रथम द्रव्य का समवायिकारण होना, दूसरे प्रत्येक समवायिकारण का धर्मयुक्त होना । अतः उपर्युक्त सापेक्ष लक्षण को छोड़ कर तर्कदीपिका में 'गुणवान् होना' द्रव्य का लक्षण माना गया है ।^३

१. सिद्धान्त मुक्तावली दिनकरी पृ०-६२ ६३

२. तर्कदीपिका पृ० १२

३. सिद्धान्त चन्द्रिका

४. तर्कदीपिका पृ० १२

इस लक्षण पर विचार करने से पूर्व 'लक्षण' की परिभाषा पर विचार करना चाहिए। 'अव्याप्ति अतिव्याप्ति और असम्भव दोषों से रहित परिभाषा को लक्षण कहते हैं।' अव्याप्ति का अर्थ है 'सम्पूर्ण लक्ष्य के किसी एक भाग में लक्षण का न पहुँचना,।' अतिव्याप्ति का तात्पर्य है 'सम्पूर्ण लक्ष्य में विद्यमान होकर लक्ष्य से अतिरिक्त स्थल में भी लक्षण का सगत होना,।' तथा असम्भव का अर्थ है 'सम्पूर्ण लक्ष्य मात्र में अर्थात् लक्ष्य के किसी अंश में भी लक्षण का सगत न होना,।' दूसरे शब्दों में हम असाधारण धर्म को लक्षण कह सकते हैं।^१

लक्षण को उपयुक्त परिभाषा की पृष्ठभूमि में जब हम 'गुण युक्त होना' द्रव्य का लक्षण है' इस लक्षण पर विचार करते हैं तो इसमें अव्याप्ति रूप लक्षण दोष दिखाई देता है। क्योंकि वैशेषिक एवं न्याय दर्शन के अनुसार द्रव्य उत्पन्न होकर प्रथम क्षण में गुणहीन और क्रियाहीन रहता है।^२ उस समय गुण का अभाव होने से द्रव्य में द्रव्य का लक्षण सगत नहीं होता। इस लक्षण की सगति के लिए नैयायिकों ने 'गुण के साथ रहने वाली सत्ताभिन्न जाति अर्थात् द्रव्यत्व व्याप्य जाति युक्त होना' ऐसी व्याख्या की है, किन्तु इस लक्षण में भी द्रव्यत्व जाति का शब्द समावेश न करके प्रकारान्तर से उसका ही कथन किया गया है अतः यह लक्षण भी पुनः शाब्दिक बन गया है।

द्रव्यत्व का तीसरा लक्षण 'किसी कार्य का समावायिकारण होना है।' यह लक्षण स्पष्टीकरण या परिचय के लिए सर्वाधिक उपयुक्त प्रतीत होता है।

द्रव्य लक्षण करते हुए एक असुविधा स्वभावन उपस्थित होती है कि लक्षण केवल शाब्दिक नहीं होना चाहिए, साथ ही उचित लक्षण अतिव्याप्ति, अव्याप्त और असम्भव रूप लक्षण दोषों से भी पृथक् होना चाहिए, अर्थात् लक्षण को प्रत्येक द्रव्यो में व्याप्त होते हुए भी द्रव्य से सर्वथा भिन्न होना चाहिए, जब कि स्थिति यह है कि गुण यदि द्रव्य के साथ रहने वाले हैं तो वे द्रव्य के अवयव हुए और द्रव्य अवयवी हुआ, तथा अवयव और अवयवी को परस्पर सर्वथा भिन्न कभी नहीं माना जा सकता। यदि यह कहा जाय कि गुण द्रव्य से नित्य संबद्ध नहीं हैं तो उनके

१. तर्कदीपिका पृ. १४ २. तर्ककिरणावली पृ. १३ ३. वही पृ. १४
 ४. वही पृ. १४ ५. तर्कदीपिका पृ. १४-१६ ६. तर्ककिरणावली पृ. १३
 ७. तर्कदीपिका पृ. १७

आधार पर द्रव्य का लक्षण किया जाना संभव नहीं है। यह अनुविधा प्रत्येक काल और प्रत्येक देश के दार्शनिकों के समक्ष उपस्थित हुई है, सम्भवतः इसी लिए इंग्लैंड के प्रसिद्ध दार्शनिक बर्कले (Berkely) ने तथा बुद्ध ने द्रव्य जैसे किसी तत्त्व को स्वीकार नहीं किया, किंतु यह कोई उचित समाधान नहीं है, यदि द्रव्य की स्वीकृति आवश्यक हो। सम्भवतः इस कठनार्थ से बचने के लिए ही वेदान्तियों ने द्रव्य स्थानीय तत्त्व को स्वीकार तां किया किन्तु उसे 'माया' नाम देकर अनिर्वचनीय बताया।

द्रव्य नव ही क्यों ?

द्रव्य की परिभाषा करते हुए 'गुणवान् और क्रियावान् होना' द्रव्य का लक्षण माना गया है। चूँकि द्रव्य का यह लक्षण अन्धकार में भी व्याप्त है अतः अन्धकार को दसवा द्रव्य मानना चाहिए। कारण यह है कि 'नीला अन्धकार बढ़ता चला आ रहा है' यह प्रतीति सर्वसाधारण को सदा ही होती है, इस प्रतीति में अन्धकार में नीलरूप की स्वीकृति के कारण गुण विद्यमान है तथा 'बढ़ता चला आ रहा है' इस गति की स्वीकृति के कारण क्रिया की सत्ता भी स्वीकृत हो गयी, इस प्रकार अन्धकार में गुण और क्रिया के विद्यमान होने से अन्धकार को दशम द्रव्य मानना उचित ही नहीं आवश्यक भी है। इस अन्धकार का पृथिवी जल तथा अग्नि में अन्तर्भाव नहीं कर सकने क्योंकि ये तीनों दो इन्द्रियो द्वारा गृहीत होते हैं जबकि अन्धकार केवल एकेन्द्रियग्राह्य है, इसका अन्तर्भाव वायु आदि में भी संभव नहीं है क्योंकि वायु आदि सभी नीरूप है एवं अन्धकार नील वर्ण होने के कारण रूपवान् है, फलतः तमको दशम द्रव्य मानना ही चाहिए।

इस आशका का समाधान करते हुए नैयायिकों ने 'अन्धकार' को भाव द्रव्य न मानकर तेज का अभाव स्वीकार किया है। उनका कथन है कि 'तम' में नीलरूप नहीं है क्योंकि रूप के प्रत्यक्ष के लिए प्रकाश की अपेक्षा होती है जबकि प्रकाश की स्थिति में तम समाप्त हो जाता है। तम में नीलरूप तथा चनन क्रिया की प्रतीति प्रकाशक दीप आदि की गति से उत्पन्न प्रकाशाभाव की भ्रान्त प्रतीति है। इस प्रकार तम तेज का अभाव रूप है।^१ यहाँ प्रश्न उठ सकता है कि यदि तेज और तमस् परस्पर अभाव रूप है तो तमस् को तेज का अभाव न मानकर तेज को ही तमस् का अभाव क्यों न स्वीकार किया जाए ? किन्तु इस आशका का समाधान स्पष्ट है कि

‘तेज को द्रव्य न मानने पर उष्ण स्पर्श का आश्रय द्रव्य पृथक् मानना पड़ेगा ।’ न्यायकन्दलीकार श्रीधर ने अन्धकार को केवल नीलरूप मात्र माना है अतः नीलरूप मात्र होने से वह गुरु है, किन्तु आचार्य प्रभाकरके अनुयायियों ने इस तमस् को तेज का अभाव नहीं किन्तु तेज के ज्ञान का अभाव माना है । कुछ दार्शनिकों ने तमस् को तेज का अभाव मानते हुए भी तमस् को तेज के स्थान पर द्रव्य मानने का प्रयत्न किया है किन्तु इस पक्ष का समाधान पूर्व ही दिया जा चुका है । इस प्रकार सिद्धान्त रूप से तमस् को तेज द्रव्य का अभाव मानना ही सर्वाधिक उपयुक्त है ।

गुण

वैशेषिक सूत्रों में (१) रूप (२) रस (३) गन्ध (४) स्पर्श (५) सख्या (६) परिमाण (७) पृथक्त्व (८) सयोग (९) विभाग (१०) परत्व (११) अपरत्व (१२) बुद्धि (१३) सुख (१४) दुःख (१५) इच्छा (१६) द्वेष (१७) प्रयत्न ये सत्रह गुण मान गये थे, किन्तु प्रशस्तपाद ने (१) गुरुत्व (२) द्रवत्व (३) स्नेह (४) संस्कार (५) धर्म (६) अधर्म तथा (७) शब्द इन सात गुणों को और जोड़ दिया एक सख्या चौबीस कर दी, साथ ही इस बढ़ी हुई सख्या का ‘व’ शब्द द्वारा सूत्रकार अभिमत भी मिद्ध किया ।^१ तर्क दीपिका के अनुसार ‘गुणत्व जाति से युक्त, अथवा द्रव्य और कर्म से भिन्न जाति युक्त पदार्थ को गुण कहा जाता है’ ।^२ जाति युक्त पदार्थ केवल तीन हैं द्रव्य गुण और कर्म । इस प्रकार द्रव्य और कर्म से भिन्न जाति वाला पदार्थ केवल गुण ही है । इसे ही हमारे शब्दों में ‘द्रव्य से भिन्न स्थिर पदार्थ में रहने वाली जाति से युक्त गुण है’ कह सकते हैं । वैशेषिक के अनुसार कर्म केवल पांच क्षणों तक ही स्थिर रहता है अतः वह अस्थिर पदार्थ है । स्थिर पदार्थ केवल दो रहे द्रव्य और गुण । इस प्रकार द्रव्य भिन्न नित्य द्रव्य में रहने वाली गुणत्व जाति है उससे युक्त गुण ही है, अतः यह लक्षण अनुचित नहीं है । इस लक्षण में ‘द्रव्य अवृत्ति’ विशेषण द्वारा द्रव्यत्व और सत्ता दोनों को पृथक् किया गया है । विश्वनाथ ने ‘द्रव्य आधृत होते हुए गुण और क्रिया-हीन होना’ गुण का लक्षण किया है ।^३ किन्तु इस लक्षण का तीनों दोषों से रहित नहीं कहा जा सकता । कारण कि द्रव्यत्व जाति स्वयं गुण

१ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ३ २ तर्क दीपिका पृ० १६

३. कारिकावली ८६

और क्रिया से हीन है साथ ही द्रव्याश्रित भी है अतः अतिव्याप्ति दोष उपस्थित होगा। ऐसा प्रतीत होता है कि विव्वनाथ ने यह कथन लक्षण करने की दृष्टि से न करके गुणों के कथन का उपक्रम करते हुए किया है इसीलिए उन्हें कहना भी पड़ा कि 'द्रव्याश्रितत्व लक्षण नहीं है।' कणाद ने 'द्रव्य में आश्रित रहने वाला, गुण रहित तथा संयोग और विभाग के प्रति निरपेक्ष कारण गुण है' ऐसी गुण की परिभाषा दी है।^१

इस प्रकार गुण द्रव्य से पृथक् पदार्थ है। द्रव्य स्थिर पदार्थ है जो कि किन्हीं धर्मों (विशेषताओं Qualities) का आश्रय है, यह निश्चय ही गुणों से भिन्न है, क्योंकि गुण में गुण नहीं रह सकते, यह किसी पर आश्रित नहीं है, जबकि गुण और कर्म दोनों ही धर्म हैं अतएव अन्य पर आश्रित भी हैं। इनमें से कर्म पञ्च क्षणावस्थायी धर्म हैं। कर्म भी जब स्थिर रूप से रहे तो उसे गुण कहा जा सकेगा। जैसे हाथ पैर आदि का चलना अनित्य धर्म होने से कर्म है, किन्तु वही गति पृथिवी आदि ग्रहों में गुण के रूप में स्थित है, क्योंकि वह नित्य कर्म है। इसी प्रकार उष्णस्पर्श, जो एक गुण है, द्रव्य की गति (कर्म) से उत्पन्न होता है, जबकि गुरुत्व गुण के कारण पतन (अवक्षेपण) रूप कर्म की उत्पत्ति होती है, इस प्रकार गुण कर्म का जनक है और कर्म गुण का, फलतः 'गुण और कर्म दोनों ही वैशिष्ट्य (Quality) हैं, अतः एक है' यह कथन अनुचित न होगा। दोनों में अन्तर केवल यह है कि एक स्थिर वैशिष्ट्य है और दूसरा अस्थिर।

इस प्रकार गुणों और कर्मों के बीच कोई सुदृढ़ विभाजन रेखा न होने के कारण कहना पड़ता है कि 'भारतीय नैयायिक गुणों के सम्बन्ध में अधिक गम्भीर चिन्तन कर सके हैं, इसमें सन्देह है।' साथ ही यह भी निश्चय पूर्वक कहा जा सकता है कि 'कर्म के सम्बन्ध में अधिक गहराई तक नहीं पहुँच सके हैं।

इसमें सन्देह नहीं कि गुण पदार्थ को स्वीकार करने में आधार बहुत ही सुदृढ़ है किन्तु जहाँ तक चौबीस विभागों का प्रश्न है प्रत्येक की उपयोगिता सिद्ध नहीं की जा सकती।

जैसा कि गुण विवेचन के प्रारम्भ में कहा जा चुका है कि महर्षि कणाद ने केवल १७ सत्रह गुणों का ही परिगणन किया था। व्याख्याकारों ने

१. (क) मुक्तावली पृ. ४३६ (ख) दिनकरी पृ. ४३६

२. वैशेषिक दर्शन १.१.१६

इसमें सात और जोड़ दिये । उपस्कार के लेखक शंकर मिश्र ने लिखा है कि सूत्रकार ने अत्यन्त प्रसिद्ध होने के कारण परवर्ती आचार्यों द्वारा परिगणित गुणों का शब्दतः उल्लेख न कर 'च' शब्द के द्वारा उनका संकेत किया है जो भी हो इस वृद्धि की गुञ्जाइस वहा अवश्य है । उत्तरवर्ती नैयायिकों ने परत्व, अपरत्व और पृथक्त्व को कम करते हुए इक्कीस गुण सिद्ध किये हैं । उन्होंने लिखा है कि परत्व तथा अपरत्व भी ज्येष्ठत्व, कनिष्ठत्व एवं सन्निष्ठत्व की भाँति अनावश्यक है, पृथक्त्व केवल अन्योन्याभाव ही है । कुछ विद्वानों ने लघुत्व, मृदुत्व, कठिनत्व तथा आलस्य को भी गुण मान कर गुणों की संख्या २८ करने का प्रयत्न किया है, किन्तु लघुत्व केवल गुरुत्व का अभाव है । मृदुत्व तथा कठिनत्व विलक्षण संयोग से भिन्न नहीं है । इसी प्रकार आलस्य भी प्रयत्न का अभाव मात्र है ।

कुछ विद्वानों ने अधर्म को धर्म का अभाव सिद्ध करने का उपक्रम किया है, किन्तु वस्तुतः अधर्म धर्म का अभाव नहीं है । इसे विरुद्धधर्म अथवा अनुचित या निषिद्ध धर्म कहा जा सकता है । जैसे उत्तम कर्म का अभाव बुरे कर्म नहीं है, वह तो अकर्म भी हो सकता है जो कि अच्छे और बुरे दोनों प्रकार के कर्मों का अभाव है । इसी प्रकार संयोग-विभाग, परत्व-अपरत्व, तथा सुख-दुःख एक दूसरे के अभाव रूप न होकर भिन्न स्वरूप वाले ही हैं । धर्म और अधर्म दोनों के स्थान पर 'अदृष्ट' शब्द अवश्य रखा जा सकता है ।

गुणों में गुरुत्व शब्द द्वारा दो भावों की अभिव्यक्ति की गयी है भार (Weight) तथा भाराधिक्य (Heaviness), किन्तु लघुत्व इन दोनों में से केवल भाराधिक्य का प्रतियोगी है । वस्तुतः लघुत्व (Lightness) तथा भाराधिक्य (Heaviness) दोनों ही भार के भेद हैं । इसी प्रकार द्रवत्व, कठिनत्व तथा मृदुत्व तीनों ही संयोग के विविध प्रकार हैं । आलस्य को प्रयत्न के अभाव अथवा स्थितिस्थापक (संस्कार) में समाहित माना जा सकता है ।

गुणों का वर्गीकरण नित्य-अनित्य, सामान्य-विशेष तथा एकेन्द्रिय-बह्वेन्द्रिय एवं अतीन्द्रिय-बह्वेन्द्रिय के रूप में किया जाता है ।

यद्यपि पूर्व पृष्ठों में स्थिर या नित्य धर्मों को गुण तथा अस्थिर या अनित्य धर्मों को कर्म कहा गया है, तथा गुण धर्म रूप ही हैं अतः अनित्य-

गुण शब्द में कर्म के साथ भ्रम हो सकता है, अतः इस प्रसंग में स्मरण रखना चाहिए कि यहाँ नित्य गुण शब्द का प्रयोग 'नित्य द्रव्य में आश्रित गुण' तथा अनित्य गुण शब्द का प्रयोग 'अनित्य द्रव्य में आश्रित गुण' अर्थ में किया गया है। पृथ्वी जल अग्नि वायु ये चार द्रव्य कार्यावस्था में अनित्य हैं अतः इनमें विद्यमान गुण भी अनित्य होंगे, तथा परमाणुरूप कारणास्था में ये द्रव्य नित्य हैं, अतः इनमें आश्रित गुण भी नित्य होंगे।

विश्वनाथ के अनुसार वायु में 'स्पर्श' सख्या परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व तथा वेग (संस्कार) ये नौ गुण हैं।^१ तेज (अग्नि) में स्पर्श आदि उपयुक्त आठ गुण तथा रूप, द्रवत्व और वेग नामक संस्कार ये ग्यारह गुण हैं।^२ जल में तेज में विद्यमान उपयुक्त गुणों के साथ गुरुत्व रस और स्नेह ये चौदह गुण रहते हैं।^३ पृथ्वी में स्नेह के अतिरिक्त तेजगत समस्त गुण एवं गन्ध विद्यमान है।^४ वायु आदि में विद्यमान ये गुण यथावसर नित्य अथवा अनित्य हैं। आकाश आदि शेष द्रव्य हैं कि नित्य हैं अतः उनमें विद्यमान गुण भी नित्य हैं। आत्मा में बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, भावना (संस्कार), धर्म और अधर्म ये चौदह गुण हैं।^५ काल और दिशा में सख्या, परिणाम, पृथक्त्व, सयोग और विभाग ये पाँच-पाँच गुण हैं।^६ आकाश में इन पाँच गुणों के अतिरिक्त शब्द गुण और अधिक है।^७ ईश्वर में सख्या, परिमाण, सयोग, विभाग, पृथक्त्व, बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न ये आठ गुण हैं।^८ मन में परत्व, अपरत्व, सख्या, परिमाण, सयोग, विभाग, परत्व तथा वेग (संस्कार) ये आठ गुण हैं।^९

सामान्यगुण

गुणों का दूसरे प्रकार का वर्गीकरण सामान्य और विशेष रूप में किया जाता है। विश्वनाथ के अनुसार सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, असासिद्धिक (नैमित्तिक), द्रवत्व, गुरुत्व तथा वेग (संस्कार) ये सामान्यगुण कहे जाते हैं।^{१०}

विशेषगुण

बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, स्नेह,

१	भाषापरिच्छेद २६	२	वही	३०	३	वही	३१	
४.	वही	३२	५	वही	३३	६	वही	३३
७.	वही	३३	८	वही	३४	९	वही	३४
१०	वही	६१-६२						

सांतिद्विक द्रवत्व, धर्म, अधर्म, भावना (संस्कार) तथा शब्द ये विशेषगुण कहे जाते हैं ।^१

गुणों का तृतीय प्रकार का वर्गीकरण एकेन्द्रिय ग्राह्य, द्वीन्द्रिय ग्राह्य तथा अतीन्द्रिय तीन वर्गों में किया गया है । विश्वनाथ के अनुसार सत्त्वा, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, द्रवत्व, स्नेह इन गुणों का ग्रहण दो इन्द्रियों द्वारा, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा शब्दों का ग्रहण एक-एक इन्द्रियों द्वारा होता है तथा गुणत्व, धर्म, अधर्म एवं भावना (संस्कार) अतीन्द्रिय हैं ।^२

कर्म

कणाद के अनुसार कर्म के पांच प्रकार हैं — उत्क्षेपण, अवक्षेपण, आकुञ्चन, प्रसारण और गमन ।^३ कणाद के इस विभाजन को ही परवर्त्ति आचार्यों ने स्वीकार किया है । शू कि अमण, रेचन, स्यन्दन, ऊर्ध्वंज्वलन, तथा तिर्यग्गमन आदि भी कर्म के प्रकार हैं, जिन्हें गमन के अन्तर्गत समाहित किया जाता है, अतः कर्म के इस विभाजन का अधिक उचित नहीं कहा जा सकता । नीलकण्ठ के अनुसार इस प्रसंग में महर्षि की इच्छा का ही समादर करते हुए पांच विभाग ही करने चाहिए ।^४ हम कर्म का वास्तविक विभाजन तीन भागों में कर सकते हैं — (१) ऊर्ध्वं या अधोगमन, (२) पाण्डुगमन (३) तिर्यग्गमन । इस उचित विभाजन को छोड़कर ऋषि ने पांच विभाग क्यों किये हैं इसका उत्तर अब तक अप्राप्त है ।

कणाद के अनुसार कर्म उसे कहा जाता है जो 'एक द्रव्य में रहता हो, किन्तु गुण न हो तथा संयोग एवं विभाग के प्रति साक्षात् कारण भी हो ।'^५ लक्षण के पूर्वार्ध विशेषण द्वारा कर्म को द्रव्य तथा संयोग आदि से पृथक् किया गया है तथा शेष उत्तरार्ध विशेषण रूप अश कर्म का परिचायक तत्व है । तर्क दीपिका में इसे ही 'संयोग के प्रति असमवायिकारण, शब्द द्वारा लक्षित कराया गया है ।^६ वैशेषिक सूत्र के टीकाकार शंकर मिश्र ने कर्म के कुछ अन्य लक्षण भी प्रस्तुत किये हैं इन लक्षणों में भाषान्तर से

१. वही ६०-६१

२. वही ६२-६४

३. वैशेषिक सूत्र १ १ ७

४. तर्कदीपिका प्रकाश

५. वैशेषिक सूत्र १ १ १७

६. तर्कदीपिका पृ० १६

‘नित्य पदार्थ में न रहने वाली तथा सत्ता की साक्षाद् व्याप्य जाति से युक्त को ही कर्म कहा गया है।’ यहा शब्दान्तर से कर्मत्व जाति से विशिष्ट पदार्थ को कर्म माना गया है, क्योंकि परसामान्य ‘सत्ता’ साक्षाद् द्रव्य गुण और कर्म में रहती है। कर्म से भिन्न द्रव्य तथा उनमें विद्यमान गुण नित्य भी है अतः उन द्रव्यों एवं गुणों में विद्यमान द्रव्यत्व और गुणत्व से भिन्न कर्मत्व जाति ही शेष रह जाती है। इस प्रकार उक्त लक्षण में प्रकारान्तर से कर्मत्व जाति विशिष्ट को ही कर्म कहा गया है। कर्मत्व जाति विशिष्ट को कर्म कहते हुए किया गया यह लक्षण परिचायक की अपेक्षा शाब्दिक ही अधिक है।

सामान्य

सूत्रकार कणाद ने सामान्य का कोई स्पष्ट लक्षण नहीं दिया था। आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार ‘अनुवृत्ति प्रत्यय अर्थात् अनेक में एकत्व बुद्धि के हेतुको सामान्य कहते हैं’^१। तर्कसंग्रहकार अन्नभट्ट ने ‘नित्य तथा एक होते हुए अनेक में विद्यमान धर्म को सामान्य कहा है।’^२ इस लक्षण में तीन खण्ड हैं नित्य होना, एक होना तथा अनेक में विद्यमान होना। द्वित्व आदि सख्या एक होती है साथ ही अनेक में विद्यमान भी रहती है किन्तु वह नित्य नहीं है। परमाणु नित्य तथा अनेक में विद्यमान है किन्तु वे एक नहीं अत्यन्ताभाव नित्य और एक होकर भी अनेकानुगत नहीं होता, अतः इन सबको सामान्य नहीं कह सकते। इस लक्षण में अनेक में विद्यमान रहने का अर्थ है समवाय सम्बन्ध में अनेक में वर्तमान रहना।

बैलेण्टाइन (Ballantyne) आदि पाश्चात्य दार्शनिकों ने सामान्य के स्थान पर जीनस (Genus) शब्द का व्यवहार किया है, किन्तु जीनस का तात्पर्य सामान्य की भाँति केवल अवच्छेदक धर्म से ही न होकर विशेष की भाँति व्यावर्तक या व्यवच्छेदक धर्म से भी है। वस्तुतः दोनों धर्मों (अवच्छेदक तथा व्यावर्तक धर्मों) में कोई विशेष अन्तर भी नहीं है। क्योंकि अपर सामान्य अवच्छेदक या अनुगत धर्म के रूप में जहाँ अनेक पदार्थों में एकत्व बुद्धि का हेतु होता है वही भिन्न अनेक पदार्थों में भेद बुद्धि का कारण भी। उदाहरणार्थ गोलत्व जाति जहाँ अनेक वस्तुएँ एवं अनेक आयु की गी में अनुगत बुद्धि

१ वैशेषिक उपस्कार भाष्य १ १, १७

२ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४

३ तर्क संग्रह पृ० १६४

को उत्पन्न करती है, वही गो भिन्न भ्रव-बडवा, महिषी आदि से भेद बुद्धि को भी उत्पन्न करती है। हा परसामान्य भ्रवश्य ही व्यवच्छेद बुद्धि का हेतु नहीं है उससे केवल अनुगत बुद्धि ही उत्पन्न होती है, जैसे कि विशेष द्वारा केवल व्यवच्छेद बुद्धि ही उत्पन्न होती है। इसलिए सामान्य और विशेष को दो पदार्थ न मानकर यदि एक पदार्थ माना जाता तथा सामान्य के तीन भेद (१) परसामान्य, (२) परापरसामान्य (३) अपरसामान्य किये जाते तो बैलेण्टाइन (Ballantyne) का जीनस (Genus) शब्द अधिक सामान्यतर पड़ता। सूत्रकार कणाद को भी सम्भवतः यही अभिप्रेत था, इसीलिए उन्होंने सामान्य और विशेष को बुद्धि सापेक्ष बताया था।^१ वस्तुतः किसी धर्म के सामान्य होने के लिए उत्तर काल में जिन प्रतिबन्धों का प्रयोग किया गया है उसके कारण सामान्य और विशेष के पृथक्-पृथक् उपादान और लक्षण की आवश्यकता हुई। इसी कारण पीछे आकर सामान्य शब्द का अर्थ सीमित हो गया। सामान्य का पर और अपर रूप में विभाजन भी इसी सीमित अर्थ के कारण ही किया गया है।

आगे चलकर सामान्य को पुनः दो खण्डों में विभाजित किया गया है (१) अखण्ड सामान्य (२) सखण्ड सामान्य। अखण्ड सामान्य पदार्थ से साक्षात् सबद्ध होता है, इसे जाति भी कहते हैं। सखण्ड सामान्य का पदार्थ से परम्परया सम्बन्ध होता है, इसका दूसरा नाम उपाधि है।^२ जैसे द्रव्यत्व और कर्मत्व द्रव्य और कर्म से साक्षात् सम्बद्ध है, अतः इन्हें जाति कहा जाता है। सखण्ड या परम्परया सम्बद्ध धर्म वस्तु के वास्तविक धर्म नहीं होते किन्तु अपेक्षावश माने जाते हैं, जैसे दण्डित्व प्रमेयत्व। यहाँ दण्ड सयोग की अपेक्षा से ही दण्डित्व कहा गया है, दण्ड सयोग हटते ही दण्डित्व धर्म भी हट जाएगा, इसीलिए इसे परम्परया सबद्ध कहा जाता है। पदार्थगत प्रत्येक धर्मविशेष को जाति नहीं माना जाता। उदाहरणार्थ अन्धापन (अन्धत्व) आदि जाति नहीं है। इसी प्रकार यदि एकत्र हुए कुछ मनुष्यों के एक समूह को हम राष्ट्रियता, भाषा, शारीरिकगठन, वर्ण (रंग), बुद्धि, शिक्षा, चारित्रिक विकास आदि के आधार पर विभाजित करने का प्रयत्न करे तो प्रत्येक दृष्टि से बने वर्गों में समान व्यक्ति नहीं रह सकते। एक

१ वैशेषिक दर्शन, १ २ ७।

२. दीपिका किरणावली पृ० २२

व्यक्ति राष्ट्रियता के कारण कुछ व्यक्तियों के साथ एक वर्ग में आता है, किन्तु वही व्यक्ति भाषा के आधार पर अन्य व्यक्तियों के साथ अन्य वर्ग में रहता है। इन्हीं व्यक्तियों के शिक्षा और चरित्र के आधार पर अलग-अलग वर्ग बनेंगे। इन वर्गों के विभाजन में हम जिन सामान्य धर्मों को आधार बनाएंगे वे जाति नहीं कहे जा सकते।

प्राचार्य उदयन के अनुसार किसी धर्म के जाति मानने में निम्नलिखित बातों का अभाव होना आवश्यक है '—

१-व्यक्ति अभेद—जो धर्म केवल एक ही व्यक्ति में हैं उसे जाति नहीं कह सकते, जैसे आकाश में विद्यमान आकाशत्व।'

२-तुल्यत्व—तुल्यधर्म जाति नहीं कहे जा सकते। जैसे घटत्व और कलशत्व शब्दवाच्य समान धर्म को अभिधान भेद अलग अलग जाति नहीं माना जाएगा, क्योंकि दोनों धर्म सर्वथा तुल्य हैं।'

३-संकर—कुछ पदार्थों को यदि भिन्न भिन्न दृष्टिकोण से दो दो वर्गों में विभाजित करें जिनमें कुछ तो दोनों प्रकार के वर्ग में साथ साथ रहे किन्तु कुछ प्रथम प्रकार के विभाजन में कुछ पदार्थों या द्रव्यों के साथ रहते हुए दूसरे प्रकार के विभाजन में अन्य पदार्थों या (द्रव्यों) के साथ रहे तो ऐसे विभाजन में विद्यमान आधार भूत धर्म को संकर धर्म कहते हैं। जैसे पृथ्वी जल अग्नि वायु आकाश और मन इन द्रव्यों को भूत और अभूत के रूप में विभाजन करने पर पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश 'भूत' वर्ग में तथा मनस् 'अभूत' वर्ग में आया पुनः इन्हीं ही मूर्त्ति धर्मों के रूप में विभाजित करें तो पृथ्वी जल अग्नि वायु और मन 'मूर्त्ति' कहाएंगे एवं आकाश 'अमूर्त्ति'। श्रुति मन और आकाश एक बार एक वर्ग में रहते हैं, किन्तु पुनर्विभाजन में अन्य सब द्रव्य तो साथ रहते हैं किन्तु ये दोनों क्रमशः भूत और अभूत नहीं बन पाते, अतः भूतत्व और मूर्त्तत्व को संकर धर्म होने के कारण जाति नहीं माना जाएगा।

४-अनवस्था: जाति में कल्पित धर्म को भी जाति नहीं मानते, क्योंकि जाति में जाति स्वीकार करने पर प्रत्येक जातियों में जात्यन्तर स्वीकार करने पर जातियों की कल्पना का अन्त ही न हो सकेगा, जैसे द्रव्यत्व जाति में द्रव्यत्वत्व आदि जातियों की कल्पना नहीं की जाती।'

१ (क) द्रव्य करणावली

(ख) कणाद रहस्यम् पृ० १५६

२ दिनकरी पृ० ७७

३ बही पृ० ७७

४. बही पृ० ७७

५. बही पृ० ७७

५-रूपहानि.—किन्हीं विशेष युक्तियों के द्वारा जहा जाति को अनावश्यक मानकर उसका निषेध किया गया है वहा विद्यमान धर्म को जाति नहीं माना जाता, जैसे विशेषद्वय धर्म, धूमि कि विशेषत्व व्यावर्तक अर्थात् व्यवच्छेदक धर्म है अनुगत प्रतीति का हेतु धर्म नहीं, अत अनन्त विशेषो मे विद्यमान होने पर भी विशेषत्व धर्म को जाति नहीं माना जाता ।^१

६-असम्बन्ध—जिस धर्म का व्यक्ति से सम्बन्ध करने के लिये कोई सम्बन्ध ही न हो वह कल्पित धर्म जाति नहीं माना जा सकता, जैसे समवायत्व । समवाय वह सम्बन्ध है जिस सम्बन्ध से कोई जाति या धर्म द्रव्य अथवा गुण आदि मे रहता है । यदि समवायत्व को धर्म या जाति माने तो उसे समवाय मे रहना चाहिए । अब प्रश्न यह होता है कि समवायत्व समवाय मे किस सम्बन्ध से रहेगा, उसके लिए अतिरिक्त समवाय सम्बन्ध मानना आवश्यक होगा, अत सम्बन्ध के अभाव मे समवाय मे कल्पित समवायत्व धर्म जाति नहीं माना जा सकता ।^२

इस प्रकार हम कह सकते है कि द्रव्य, गुण, कर्म इन तीन पदार्थो मे विद्यमान धर्म द्रव्यत्व तथा गुणत्व कर्मत्व तो जाति है शेष सामान्य विशेष और अभाव मे विद्यमान धर्मो को जाति नहीं कहा जा सकता ।

विशेष

विशेष पदार्थ को अपर सामान्य से पृथक् करने के कारण अन्यविशेष भी कहा जाता है । यह एक धर्म विशेष है जो जाति से भिन्न है, तथा प्रत्येक नित्य द्रव्य (पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु के परमाणुओं तथा आकाश आदि पांच द्रव्यों मे विद्यमान रहता है विशेष का कार्य जाति के अनुगत प्रतीति कार्य से सर्वथा विपरीत व्यावृत्ति (भेद) ज्ञान को उत्पन्न करना है । इस प्रकार यह प्रत्येक परमाणु या आकाश आदि मे परस्पर भेद ज्ञान का कारण है । इसके साथ ही विशेष को 'स्वतोव्यावर्तक' अर्थात् स्वयं विशेष को भी सबसे भिन्न करने वाला कहा गया है ।^३ इस प्रकार विशेष पदार्थ के दो कार्य हुए नित्य द्रव्य मे व्यावृत्ति बुद्धि उत्पन्न करना, तथा विशेष मे परस्पर व्यावृत्ति बुद्धि का कारण होना । विशेष मे यदि यह द्वितीय विशेषता न मानी जाय तो विशेष को परस्पर भिन्न बताने के लिए विशेषान्तर की या पदार्थान्तर की कल्पना आवश्यक होगी ।

१. वही पृ० ७८ ७९

२ वही पृ० ७९ ८०

३. Notes on Tarkasamgraha by Bodas P. 94

सिद्धान्त चन्द्रिका में विशेष पदार्थ को मानने की आवश्यकत बताते हुए कहा गया है कि घट आदि पदार्थों को पट आदि पदार्थों से भिन्न मानने के लिए जिस प्रकार घटादि में कपाल आदि की समवाय सम्बन्ध से विद्यमानता है उसी प्रकार परमाणु आदि में परस्पर भेदक कोई अन्य तत्त्व नहीं है अतः विवश होकर विशेष पदार्थ का आश्रय लेना ही होगा ।^१

विशेष की कल्पना वैशेषिकों का निज आविष्कार है । यद्यपि कणाद ने मूल सूत्र में विशेष को पूर्णतया स्पष्ट नहीं किया था, किन्तु सामान्य को विशेष से भिन्न बताते हुए 'अन्य विशेषों से भिन्न' कहा था, अर्थात् कोई धर्म यदि अनुगत प्रतीति का कारण रहता है तो उसे सामान्य कहा जाता है, और जो धर्म अन्य परमाणु का धर्म होने से अनुगत प्रतीति का हेतु न बन कर व्यावर्त्तक या भेदक हो तो उसे विशेष कहा जाता है । वैशेषिक से सहमत परवर्त्ती नैयायिकों ने भी इसे इसी रूप में स्वीकार किया है । विशेष को स्वीकार करने के लिए उनकी युक्ति का उल्लेख ऊपर की पक्तियों में किया जा चुका है । अब यहाँ प्रश्न यह उपस्थित होता है कि यदि परमाणुओं में परस्पर भेद (व्यावर्त्तन) के लिए ही विशेष पदार्थों को स्वीकार करने की आवश्यकता है तो विशेष को स्वतन्त्र पदार्थ न मान कर परमाणुओं में ही यह व्यावर्त्तक (भेदक) धर्म क्यों न स्वीकार कर लिया जाए ? इस शका का समाधान प्रशस्तपाद ने इस रूप में दिया है कि परमाणुओं में चूँकि अन्य अनेक धर्म हैं अतः उसमें यह धर्म नहीं माना जा सकता, जबकि स्वभास में अणुचित्व और दीप में प्रकाशकत्व के समान विशेष में व्यावर्त्तकत्व (स्वतो व्यावर्त्तकत्व) धर्म ही अन्यतम होने से उसके मानने में कोई आपत्ति नहीं हो सकती ।^२

समवाय

समवाय एक सबध है जो कार्य और कारण, द्रव्य और गुण, क्रिया और क्रियावान्, जाति और व्यक्ति तथा विशेष और नित्यद्रव्य के बीच रहता है । सूत्रकार ने यद्यपि समवाय के सम्बन्ध में केवल इतना ही कहा था कि 'काय में कारण जिससे रहता है वह समवाय है' किन्तु भाष्यकार प्रशस्त पाद ने इसे स्पष्ट करते हुए कहा है कि 'अनुतासिद्ध आधार आधेय

१ सिद्धान्त चन्द्रिका ।

२ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १६६-७० ।

३ वैशेषिक ७ २ २६

भाव से अवस्थित द्रव्य गुण कर्म सामान्य और विशेष पदार्थों का कार्य कारण भाव होने पर अथवा कार्य कारण भाव के अभाव में भी 'इसमें यह है' इस ज्ञान का कारण भूत सम्बन्ध समवाय है ।^१ अन्न भट्ट ने समवाय की परिभाषा करते हुए लिखा है कि 'नित्य सब्ध को समवाय कहते हैं' ।^२ यह सम्बन्ध उन दो वस्तुओं के बीच होता है जो कभी पृथक् नहीं हो सकते जैसे अवयव-अवयवी, गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान् जाति व्यक्ति तथा विशेष और नित्य द्रव्य । समवाय नित्य सम्बन्ध है, जबकि सयोग सम्बन्ध, जो कि गुण है, अनित्य सम्बन्ध है । अयुतसिद्ध वे पदार्थ कहे जाते हैं जो पृथक् नहीं रह सकते अपितु एक दूसरे पर आश्रित हैं । जैसे घट एवं कपाल, या घट एवं धटगुण । अयुत शब्द का व्युत्पत्ति लब्ध अर्थ भी यही है कि 'जो न तो संयुक्त सिद्ध किये जा सकें और न विभाजित' । इस प्रकार के केवल पांच युग्म हैं जिन्हें ऊपर की पंक्तियों में गिनाया जा चुका है ।

समवाय पदार्थ और उसका नित्यत्व अन्य 'भाव' पदार्थों की भाँति हा नैयायिकों ने तर्क के आधार पर सिद्ध किया है । उनका तर्क है कि जैसे 'इस कुण्डी में दही है' 'इस घर में मनुष्य है' यह ज्ञान दही और कुण्डी, घर और मनुष्य के बीच सम्बन्ध रहने पर ही संभव हो पाता है । इसी प्रकार हम द्रव्य में गुण कर्म और जाति है, इस गुण में गुणत्व है, हम कर्म में कर्मत्व है, परमाणुओं में विशेष है यह ज्ञान भी सम्बन्ध के बिना संभव नहीं है । यह सम्बन्ध सयोग नहीं हो सकता, क्योंकि सयोग युतसिद्ध पदार्थों में ही सम्भव है, सयोग के लिए निमित्त के रूप में कर्मान्तर का होना आवश्यक है, सयोग के साथ विभागान्तर का होना भी अनावश्यक है अतः इन स्थलों में सयोग सम्बन्ध नहीं माना जा सकता, फलतः यह सम्बन्धान्तर ही होगा जिसे यहाँ समवाय कहा गया है । समवाय का नित्यत्व सम्बन्धात्मक है, क्योंकि यह सम्बन्ध न तो उत्पन्न होता है न विनष्ट हो जाता है, जब तक कि वस्तु का ही उत्पत्ति या विनाश न हो । द्रव्यादि की उत्पत्ति और विनाश के साथ ही सम्बन्ध की स्थिति है । अन्नभट्ट आदि अधिकांश वैशेषिक इसे इन्द्रियग्राह्य दो पदार्थों के ही सम्बन्ध के रूप में स्वीकार नहीं करते, क्योंकि अतीन्द्रिय आकाश और शब्द के मध्य भी यही सम्बन्ध रहता है ।

समवाय पदार्थ न्याय वैशेषिक दर्शन का आधार स्तम्भ है, समवाय के

आधार पर ही सम्पूर्ण कारणवाद तथा परमाणुवाद के सिद्धान्त स्थिर है। इसी आधार पर इन्हे कल्पनावादी में पदार्थवादी की श्रेणी में अलग किया जा सकता है। न्याय के विद्यार्थियों के लिए जहां समवाय कुञ्जी है, वही माख्य और वेदान्त ने इसे ही आधार मानकर न्याय का खण्डन किया है। शंकराचार्य ने समवाय सिद्धान्त की निर्वलता के प्रसङ्ग में कहा है कि 'यू कि सयाग गुण है अतः उसका द्रव्य से सम्बन्ध किसी सम्बन्ध विशेष से होगा और वह सम्बन्ध हो समवाय है, तथा यह समवाय दो पदार्थों का सम्बन्ध मात्र है, ना अब प्रश्न यह है कि समवाय भी दोनों पदार्थों में किस सम्बन्ध में रहता है, क्या अतिरिक्त समवाय से ? यदि हाँ तो उस समवाय के लिए भी अन्य समवाय मानना होगा, इस प्रकार अनवस्था दोष उपस्थित होगा। इस अनवस्था से बचने के लिए यदि न्याय वैशेषिक समवाय को गुण न मानकर अतिरिक्त पदार्थ मानता है तब तादात्म्य सम्बन्ध में द्रव्यादि में उसकी विद्यमानता स्वीकार करना है तो मयोग को ही इसी रूप में अर्थात् द्रव्यादि में तादात्म्य सम्बन्ध में अवस्थित क्यों न मान लिया जाए' ?^१ इसीलिए वे समवाय सम्बन्ध को नहीं मानते। मयोग सम्बन्ध सर्वत्र अन्त्य होता हो, कर्मान्तर जनित होता हो तथा विभागान्तावस्थायी होता हो ऐसी बात नहीं है, काल तथा आकाश का परमाणु में मयोग नित्य ही है इसके लिए हेतु के रूप में कर्मान्तर की आवश्यकता नहीं होती, और न यह विभागान्त अवस्थायी ही है। यदि सयाग द्रव्यान्तर मयोग के समय अन्त्य रहता है, यह कहा जाये, तो यही स्थिति समवाय की भी है, वह भी ना वस्तु की उत्पत्ति और विनाश के साथ-साथ उत्पन्न और विनष्ट होता रहता है। समवाय को यदि कार्य कारण के सम्बन्ध के रूप में ही मानना है तो कारण का ही कार्य में तादात्म्य सम्बन्ध से क्यों न स्वीकार कर लिया जाए ? समवाय के मूल अयुतसिद्धत्व पर भी शंकराचार्य ने दृढ़ आक्षेप किया है उनका कहना है कि गुण और गुणी, अवयव और अवयवी दो वस्तुएं ही नहीं हैं फिर उनके सम्बन्ध के लिए समवाय की मान्यता का कोई प्रश्न ही नहीं रहता। इस प्रकार न्याय वैशेषिक विचारधारा का मूल आधार 'समवाय' भ्रम ही आधारहीन मिट्ट हो जाता है।

अभाव

जैसा कि प्रारम्भ में ही कहा जा चुका है प्राचीन वैशेषिकों ने केवल भाव

१ वेदान्त सूत्र शंकराचार्य २ २ १३

२ वही २ २ १३।

पदार्थों का ही विवेचन किया था, अतएव वैशेषिक सूत्रों तथा प्रशस्तपाद-भाष्य में अभाव का उल्लेख नहीं मिलता। सप्त पदार्थों के लेखक शिवादित्य ने सर्वप्रथम अभाव पदार्थ का विवेचन किया है। इस अभाव पदार्थ का स्वीकार करने के कारण ही वैशेषिक अंक्ति नामक अन्य पदार्थ तथा तमस् नामक दसम द्रव्य की मान्यता से बच पाते हैं। इस प्रकार एक अभाव पदार्थ को स्वीकार करने में वे अनेक स्थानों पर गौरव में बच जाते हैं।

पाश्चात्य दार्शनिक बॅलेण्टाइन (Ballantyne) आदि ने भी 'निगेशन' (Negation) के रूप में इसे स्वीकार किया है। कुछ पाश्चात्य दार्शनिकों ने इसे नानइजिस्टेन्स (Non-existence) नाम से स्वीकार किया है, किन्तु यह नाम अभाव मात्र के लिए प्रयुक्त न कर अन्योन्याभाव के लिए प्रयुक्त करना अधिक अच्छा होगा।

सामान्य रूप से अभाव चार प्रकार का माना गया है—(१) प्रागभाव, (२) प्रध्वसाभाव, (३) अत्यन्ताभाव (४) अन्योन्याभाव।

प्रागभाव—अनादि काल में वस्तु की उत्पत्ति के पूर्व क्षण तक विद्यमान वस्तु के अभाव को प्रागभाव कहते हैं। **प्रध्वंसाभाव**—वस्तु के विनाश का क्षण से लेकर अनन्त काल तक विद्यमान वस्तु के अभाव को प्रध्वसाभाव कहते हैं। **अत्यन्ताभाव**—वस्तु जहाँ है उस स्थान या उस काल का छोड़कर शेष समस्त भूतल पर विद्यमान त्रिकाल सबद्ध अभाव को अत्यन्ताभाव कहा जाता है। **अन्योन्याभाव**—एक वस्तु का अन्य वस्तु के साथ सापेक्ष अभाव अन्योन्याभाव कहता है।

विश्वनाथ ने अभाव के सर्व प्रथम दो भेद किये हैं—(१) समर्गाभाव (२) अन्यान्याभाव, तथा समर्गाभाव को पुनः तीन खण्डों में विभाजित किया है।^१ उनके अनुसार अन्योन्याभाव प्रतियोगि आश्रित अभाव का कहते हैं। इस अभाव में एक वस्तु की विद्यमानता में अन्य वस्तु का अभाव तथा एक वस्तु के अभाव में अन्य वस्तु की सत्ता अनिवार्य रहती है। समर्गाभाव किसी वस्तु या द्रव्य का पूर्ण अभाव कहा जाता है, जैसे-इस भूमि पर घड़ा नहीं है (इह भूतले घटा नास्ति) इस वाक्य द्वारा वस्तु (घड़ा) का अभाव पूर्णतः प्रतिपादित होता है। इसी प्रकार प्रागभाव और प्रध्वसाभाव में भी कागद विशेष या द्रव्य का पूर्ण अभाव अभिहित होता है, जबकि अन्योन्याभाव केवल दो वस्तुओं का भेद सिद्ध करता है। अथवा यों कह सकते हैं कि समर्गाभाव में

एक अधिकरण में किसी द्रव्य आदि का अभाव बताया जाता है, जबकि अन्योन्याभाव में दो वस्तुओं को एक दूसरे का अभाव। इस प्रकार अन्योन्याभाव का अन्तर्भाव किया जाना सम्भव नहीं है।

अन्योन्याभाव में दोनों अधिकरणों या प्रतियोगियों को एक कारक में रखते हुए वाक्य रचना की जाती है, जबकि संसर्गाभाव में प्रत्येक प्रतियोगी को भिन्न कारक में रखना अनिवार्य होता है। जैसे — 'घट पटो न' यहां अन्योन्याभाव है एवं 'अत्रगृहे घटो न' इस वाक्य में संसर्गाभाव है। कुछ लोगों का कहना है कि 'वह घड़ा वस्त्र नहीं है, (घट पटो न) इसी बात को घड़े में पटत्व नहीं है (घटे पटत्व नास्ति) और 'पट में घटत्व नहीं है' (पटे घटत्व नास्ति) वाक्यान्तर से भी कहा जा सकता है, चूंकि प्रथम वाक्य में अभाव की प्रतीति अन्योन्याभाव के रूप में तथा द्वितीय वाक्य में संसर्गाभाव के रूप में होती है, अतः दोनों में वास्तविक भेद न होकर शाब्दिक भेद है।^१ वस्तुतः यह कथन उपयुक्त नहीं है, कारण कि प्रथम वाक्य में घट और पट में भेद की प्रतीति होती है जबकि द्वितीय वाक्य में घट में पटत्व और पट में घटत्व जाति का अभाव सूचित होता है, अतः दोनों वाक्यों को समानार्थक नहीं कहा जा सकता। हा प्रागभाव को वस्तु की अनुत्पत्ति तथा प्रवृत्ताभाव को वस्तु का बिनाश अवग्य कहा जा सकता है।

अभाव की लघुतम परिभाषा 'भावभिन्नत्व' की जा सकती है। सिद्धान्त चन्द्रादयः में 'प्रतियोगिज्ञानाधीनविषयत्व' [अर्थात् 'जिस वस्तु का अभाव है उस वस्तु के ज्ञान के आधीन किन्तु ज्ञानान्तर का विषय होना] अभाव का लक्षण दिया गया है। विश्वनाथ ने 'द्रव्यादि छ पदार्थों में से किन्हीं की सत्ता के साथ अन्य की असत्ता' यह लक्षण दिया है। अभाव का यह लक्षण स्वयं भी अभाव पर आश्रित है, अतः उचित नहीं है।^२ सर्व दर्शन सग्रह में 'समवाय से भिन्न होते हुए भी जो समवाय सम्बन्ध की अपेक्षा नहीं रखता वह अभाव है, ऐसा लक्षण, दिया गया है, नैयायिक अभाव को अनुयोगी* में विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध में युक्त मानते हैं। 'घटाभाव युक्त भूतल' है' इस वाक्य में भूतल विशेष्य तथा घटाभाव विशेषण हैं।

१ Notes on tarkasangrha By Bodas p 100

* 'यत्राभाव स अनुयोगि', अर्थात् जहां किसी वस्तु का अभाव है उसे अनुयोगी कहते हैं।

२ न्याय सिद्धान्त मुक्तावली पृ० ६१

वेदान्ती अभाव की मान्यता से सहमत नहीं है उनका कहना है कि अभाव की मान्यता एक शाब्दिक कल्पना मात्र है। यदि वस्तुन, अभाव भिन्न पदार्थ हो तो पटाभाव और घटाभाव में कुछ वास्तविक अन्तर होता चाहिए। किन्तु अन्तर वास्तविक न होकर केवल काल्पनिक या आरार्षित है। विशेषण का भी कोई रूप होता है, विशेषण द्वारा विशेष्य में कोई वैशिष्ट्य उत्पन्न होता है। किन्तु घटाभाव से युक्त भूतल है (घटाभाववद्भूतलम्) में घटाभाव अभावात्मक विशेषण ही है, फलतः भूतल में कोई वैशिष्ट्य उत्पन्न नहीं होता। सम्भवतः इसीलिए कणाद ने पदार्थों के परिगणन में अभाव का कोई उल्लेख नहीं किया था। यद्यपि परवर्ती विद्वान् कारणभावात्कार्याभाव” तथा ‘असत् क्रियागुणव्यपदेशाभावादर्थान्तरम्, सूत्रों में अभाव शब्द का प्रयोग देख कर अभाव पदार्थ को कणाद सम्मत कहने है। उदयनाचार्य के अनुसार ‘अभाव पदार्थ’ के उल्लेख न होने का कारण अभाव पदार्थ का न होना नहीं है अपितु पदार्थों का निर्देश केवल प्रधानतया कर दिया गया है, स्वरूपवान् होते हुए भी अभाव का निर्देश उनके द्वारा केवल दर्शानुत् नहीं किया गया कि जिन पदार्थों का अभाव बनाना है उनके निरूपण पर ही उनके अभाव का निरूपण आश्रित है।’

इ त पदार्थ विमर्श

— • —,°

१ वैशेषिक सूत्र १५६।

२ वैशेषिक सूत्र ३२६

३ किरणावली-पदार्थ प्रकरण।

द्रव्य विमर्श

पृथिवी —

क गाद ने 'रूप रस गन्ध स्पर्श युक्त को पृथिवी कहा था' किन्तु रूपवान् जल और अग्नि भी है, रस जल में भी है अतः लक्षण वाक्य में इतना समावेश उपयुक्त नहीं है, ऐसा मानकर परवर्ती विद्वानों ने 'गन्ध युक्त पृथिवी है' उतना ही कहा है। आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार 'पृथिवीत्व से युक्त को पृथिवी कहा जाता है,' किन्तु यह लक्षण लक्ष्य का परिचय कराने वाला होना की अपेक्षा शब्दिक अधिक हो गया है। इसलिए 'गन्ध युक्त होना' ही पृथिवी का उपयुक्त लक्षण कहना चाहिए 'गन्ध युक्त' का अर्थ है गन्ध का समवायिकारण होना। गन्ध युक्त में गन्ध का योग समवाय सम्बन्ध में विवक्षित है, अन्यथा दिशा और काल में भी दैशिक और कालिक सम्बन्ध में गन्ध योग है अतः अनिवार्यतः दोष हो सकता है।

अन्नभट्ट ने तर्कदीपिका में इस लक्षण में तीन दोषों की उद्धावना की है।^१ उनका कहना है कि गन्ध केवल दो प्रकार का माना गया है सुरभि और असुरभि, किन्तु जब सुरभि युक्त और असुरभि युक्त दो समवायिकारणों के सयोग में कोई कार्य उत्पन्न होता है तो वही सुरभि और असुरभि गन्धों का मिलकर या तो दोनों का ही विनाश मानना होगा अथवा दोनों के सयोग में युक्त 'चित्रगन्ध' की कल्पना करनी होगी, जबकि ऐसे स्थलों पर गन्धाभाव अथवा चित्रगन्ध दोनों ही वैशेषिकों को अमान्य है। किन्तु इसका समाधान बहुत ही स्पष्ट है कि दो समवायिकारणों से उत्पन्न द्रव्य के एक अंश में सुरभि तथा दूसरे अंश में असुरभि गन्ध की स्थिति मानी जा सकती है।

१ वैशेषिक सूत्र २,१,१,

२ तर्क सग्रह पृ० २६

३ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १०

४ तर्कदीपिका पृ० २७-२८

इस लक्षण पर दूसरी शका यह कि प्रथम क्षण में प्रत्येक द्रव्य निर्गुण और निष्क्रिय रहा करता है, अतः उस स्थिति में यह लक्षण संगत न हो सकेगा, किन्तु इस शका का समाधान द्रव्य लक्षण में किये गये ढंग से ही हो जाएगा, अर्थात् 'गन्ध के साथ रहने वाली द्रव्यत्व व्याप्य (पृथिवीत्व) जाति से युक्त को पृथिवी कहते हैं, इस प्रकार की व्याख्या से इस दोष की निवृत्ति हो जाएगी ।

इस लक्षण में तीसरा दोष 'जल में गन्ध की प्रतीति तथा पाषाण में गन्ध की अप्रतीति में होता है', किन्तु वस्तुतः जल में गन्ध की प्रतीति विद्यमान नहीं है वह तो जल में मिश्रित पार्थिव अंश में विद्यमान है । इसी प्रकार पाषाण में वस्तुतः गन्ध का अभाव नहीं है अपितु वहाँ विद्यमान होकर भी गन्ध अप्रकट या निर्गृहीत है इसीलिए पाषाण में निमित्त भस्म में गन्ध की अनुभूति होती ही है ।

पृथिवी-गुण —

कणाद ने यद्यपि पृथिवी के लक्षण के प्रसङ्ग में केवल रूप उस गन्ध और स्पर्श गुणों की चर्चा की थी किन्तु अन्य प्रसङ्ग में उन्होंने अन्य गुणों का भी यथा स्थान उल्लेख किया था, इसीलिए आचार्य प्रशस्त पाद ने सकलन करके रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, सयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुह्यत्व, द्रव्यत्व तथा सत्कार इन चौहद गुणों की मन्ता स्वीकार की थी ।^१ विश्वनाथ आदि परवर्ती आचार्यों ने भी इसे ही स्वीकार किया है ।^२

पृथिवी दो प्रकार की मानी जाती है, नित्य पृथिवी तथा अनित्य पृथिवी । अनित्य पृथिवी पुनः तीन भागों में विभाजित की जाती है शरीर, इन्द्रिय, और विषय ।^३ अन्नभट्ट ने पृथिवी का यह पुनः विभाजन अनित्य पृथिवी का न मानकर पृथिवी मात्र का माना है । इस दृष्टि से परमाणु ज्ञान का विषय होने के कारण विषय माने जा सकते हैं ।

१. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११

२. कारिकावली ३१

३. (क) वैशेषिक सूत्र १७०

(ख) प्रशस्तपादभाष्य पृ० १२ ।

शरीरः—

सामान्यतः 'आत्मा के लिए भोग प्राप्ति का आश्रय शरीर है' शरीर का यह लक्षण किया जाता है,^१ किन्तु स्पष्टता के लिए जो 'चेष्टा (क्रिया) का आश्रय हो साथ ही अन्तिम अवयवी भी हो, यह लक्षण अधिक उपयुक्त है।^२ अन्तिम अवयवी शब्द का अर्थ है कि जो स्वयं तो अनेक अवयवों में उत्पन्न हो किन्तु संयुक्त होकर दूसरे अवयवी का समवायि कारण न बनता हो।^३ न्याय दर्शन में शरीर को चेष्टा इन्द्रिय और अर्थ का आश्रय कहा गया है।^४ शरीर दो प्रकार का है योनिज और अयोनिज। शुक्र और शोणित के संयोग से उत्पन्न शरीर को योनिज कहते हैं। योनिज शरीर भी जरायुज और अण्डज भेद से दो प्रकार का है। शुक्र और शोणित के सम्पर्क के बिना ही उत्पन्न शरीर को अयोनिज कहते हैं। जैसे - देवपियों का शरीर धर्म विशेष के कारण अणुओं से ही उत्पन्न होता है। इसी प्रकार क्षुद्र जन्तुओं के यातनामय शरीर भी अधर्म विशेष के कारण अणुओं में ही उत्पन्न होते हैं।^५

इन्द्रिय —

पूर्विकों का द्वितीय विभाग इन्द्रिय रूप है। 'जो शब्द से अतिरिक्त उद्भूत विशेषगुण' का आश्रय न हो, साथ ही ज्ञान के कारण भूत मनस् के संयोग का आश्रय हो, उसे इन्द्रिय कहते हैं।^६ 'यू कि ज्ञान के कारण भूत मन के संयोग का आश्रय आत्मा भी है, इन्द्रिय लक्षण उसमें अतिव्याप्त न हो, इसलिए लक्षण वाक्य में 'शब्द से अतिरिक्त विशेषगुण का आश्रय न हो' इस अंश का समावेश किया है। आत्मा यू कि बुद्धि सुख दुःख आदि अनेक विशेष गुणों का आश्रय है अतः यह लक्षण उसमें अतिव्याप्त न होगा। लक्षण वाक्य में शब्द से अतिरिक्त विशेष गुणों का ही निषेध किया गया है शब्द का नहीं, अतः शब्द का आश्रय आकाश श्रोत्र कुहर गन् होने पर इन्द्रिय कहाता ही है।

१ (क) न्यायमञ्जरी पृ० ४५ (ख) तर्कदीपिका पृ० २६

२ वैशेषिक दर्शन उपस्कार भाष्य। पृ० १२४

३ न्याय दर्शन विश्वनाथ वृत्ति १ १ ११ ४. न्याय दर्शन १.१ ११

५ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३

६ विशेषगुणों के परिचय के लिए प्रथम अध्याय गुण-विवेचन द्रष्टव्य है।

७ उपस्कार भाष्य पृ० १२४

चूँकि इन्द्रिया पार्थिव जलीय तैजस आदि होती है, अतः उनमें पृथिवी आदि के गुणों का होना आवश्यक ही है, अन्यथा उन्हें पार्थिव आदि नहीं कह सकते एवं विशेष गुणों की सत्ता रहने पर उनमें इन्द्रिय लक्षण अव्याप्त होगा; उस अव्याप्ति निवारण के लिए लक्षण में विशेष गुणों के विशेषण के रूप में उद्भूत शब्द दिया गया है, फलतः घ्राण आदि इन्द्रियों में लक्षण की अव्याप्ति न होगी।

उपर्युक्त लक्षण के अतिरिक्त इन्द्रिय के कुछ अन्य लक्षण भी प्राप्त भी प्राप्त होते हैं। जैसे—'शरीर से संयुक्त तथा अतीन्द्रिय हो, ज्ञान की उत्पत्ति में कारण हो', एवं 'स्मृति उत्पन्न न करने वाली तथा ज्ञान को उत्पन्न करने में मन के संयोग का आश्रय हो' उसे इन्द्रिय कहते हैं,^१ इत्यादि। इन्द्रिया दो प्रकार की हैं आन्तरिक और बाह्य। बाह्य इन्द्रिया पांच हैं—श्रोत्र, त्वचा, चक्षु, रसना (जिह्वा) तथा नासिका। नैयायिकों के अनुसार इनमें श्रोत्र, त्वचा और रसना केवल गुण ग्राहक हैं।^२

विषय —

विषय का अर्थ ज्ञान का विषय होकर भोग के लिए उपयोगी होना है।^३ चूँकि अतीन्द्रिय परमाणु भोग के विषय नहीं हो सकते इसलिए उन्हें विषय नहीं माना जाता। विश्वनाथ ने इसीलिए द्र्यगुकादि से ब्रह्माण्ड पर्यन्त को ही विषय माना है, परमाणु को नहीं।^४ शरीर और इन्द्रिय भी ज्ञान के विषय हो सकते हैं फिर भी इनका पृथक् ग्रहण केवल स्पष्टता के लिए किया गया है।^५ वृक्ष आदि शरीर हैं या विषय यह प्रश्न नैयायिकों के समक्ष बहुत समय तक रहा है। वैशेषिकसूत्र के भाष्यकार शंकरमिश्र ने वृक्ष में चेष्टा और इन्द्रियों की स्पष्ट सत्ता प्रगट न होने के कारण उसे शरीर नहीं माना है।^६ तर्कसंग्रहकार अन्नभट्ट भी इसी मत को स्वीकार करते हैं। वैशेषिक के भाष्यकार प्रशस्तपाद वृक्ष आदि को शरीर न मानकर विषय ही

१. (क) तत्व चिन्तामणि। (ख) उपस्कार भाष्य पृ० १२४

२ कारिकावली—५३-५६।

३ न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ. १६२

४ भाषा परिच्छेद ३८

५ (क) न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ १६४ (ख) सिद्धान्त चन्द्रिका।

६ वैशेषिक उपस्कार ४ २ ५

मानते है', किन्तु भाषा परिच्छेदकार विश्वनाथ ने इन्हे अयोनिज शरीर स्वीकार किया है।^१

जल-तेजस्

शीत स्पर्श युक्त को जल, तथा उष्ण स्पर्श युक्त को तेजस् (अग्नि) कहा जाता है। इनका विभाजन पृथिवी के समान ही है। जलीय शरीर वरुण लोक में तथा तैजस् शरीर आदित्य लोक में विद्यमान रहता है। जलीय इन्द्रिय रसना तथा तैजस् इन्द्रिय नेत्र है। शरीर के सम्बन्ध में यह स्मरणीय है कि पार्थिव शरीर में पार्थिव परमाणुओं की प्रधानता होती है अतः एव उसे 'पार्थिव-शरीर' कहा जाता है यद्यपि जल आदि के परमाणु भी निमित्त के रूप में विद्यमान अवश्य रहते हैं।^२ यही स्थिति जलीय शरीर आदि की है इनमें यथाशरीर जल आदि की प्रधानता रहती है तथा शेष द्रव्यों के परमाणु निमित्त के रूप में विद्यमान रहते हैं।^३ दूसरी बात यह है कि पार्थिव शरीर योनिज और अयोनिज दोनों प्रकार का होता है जबकि जलीय आदि केवल अयोनिज ही होते हैं योनिज नहीं।^४

जलीय इन्द्रिय रसना जिह्वाग्र पर स्थित है, तथा तैजस् इन्द्रिय चक्षुः कृष्णताराग्रवर्ती है। नैयायिकों के अनुसार श्रोत्र, त्वचा, रसना और आणु अपने स्थान पर अवस्थित रहते हैं तथा इन्द्रिय स्थान पर ही उपस्थित विषय का साक्षात्कार करते हैं, किन्तु नेत्र (चक्षुः) विषयमथल पर पहुँच कर विषय का ग्रहण करता है।^५ किन्तु नवीन विज्ञान ने यह सिद्ध कर दिया है कि चक्षुः में प्रकाश पहुँचने के लिए कृष्णतारा द्वार है। नेत्र इन्द्रिय उसके प्रति-रिक्त रेटिना (Retina) है। सूर्य आदि के प्रकाश के कारण विषय की प्रतिच्छाया उस पर पड़ती है एवं 'रेटिना' में विद्यमान शक्ति उसका ग्रहण करती है।

१ प्रशस्त पाद भाष्य पृ० १०

२ भाषा परिच्छेद पृ० १५७, १५६।

३ भाषा परिच्छेद पृ० १५८ ४ भाषा परिच्छेद पृ० १८६

५ उपस्कार भाष्य ४ २ ५

६ (क) न्याय दर्शन वात्स्यायन भाष्य पृ० १४२

(ख) न्याय दर्शन विश्वनाथ वृत्ति पृ० ६२

(ग) न्याय मञ्जरी प्रमेय प्रकरण पृ० ५०

जलीय विषय नदी और समुद्र आदि है^१। तैजस विषय चार प्रकार का है भौम पृथिवी पर विद्यमान अग्नि। दिव्य जल से बढने वाली विद्युत तथा सूर्य सम्बन्धी अग्नि। अश्वि शरीर में पाच। आदि क्रिया की हेतु उदरस्थ अग्नि। क्षनिज सुवर्ण आदि।^२

यद्यपि सुवर्ण में पीत (सुनहला) रंग तथा गुरुत्व (भारी पन) आदि कुछ ऐसे गुण विद्यमान हैं, जो केवल पृथिवी में ही रहा करते हैं, फिर भी नैयायिक सुवर्ण को पार्थिव न मानकर तैजस ही मानते हैं। उनका तर्क है कि द्रवत्व दो प्रकार का है स्वाभाविक (सांनिद्धिक) और नैमित्तिक। नैमित्तिक द्रवत्व पृथिवी और तेजस् दो द्रव्यों में रहता है, घृत में नैमित्तिक द्रवत्व है, साथ ही उसमें गन्ध गुण भी है, अतः उसे पार्थिव माना जाता है। यह नैमित्तिक द्रवत्व अग्नि सयोग से जल जाता है। सुवर्ण में भी नैमित्तिक द्रवत्व है उसमें गन्ध गुण भी सत्ता नहीं है साथ ही वह अत्यन्त अग्नि के सयोग से प्रज्वलित भी नहीं होता, अतः वह पार्थिव नहीं हो सकता, निदान पार्थिव में भिन्न नैमित्तिक द्रवत्व युक्त होने से सुवर्ण तैजस है।^३ मर्यादाको ने धातु रूप एक पृथक् द्रव्य स्वीकार किया है, किन्तु नैयायिक उसमें सहमत नहीं हैं।

वायु

वायु रूप रहित स्वतंत्र गुण युक्त द्रव्य है, इस का विभाजन भी पृथिवी आदि के समान नित्य और अनित्य के रूप में किया जाता है। साथ ही वह पृथिवी आदि के समान परमाणु रूप में नित्य तथा शरीर इन्द्रिय और विषय के भेद से तीन प्रकार का अनित्य है। प्रशस्तपाद आदि प्राचीन आचार्य प्राण को मिलाकर अनित्य (कार्य) वायु के चार भेद स्वीकार करते हैं।^४ किन्तु प्राण वस्तुतः शरीर के अन्तर्गत चलने वाले वायु को ही कहते हैं, अतः इसकी गणना शरीर, इन्द्रिय या विषय के अन्तर्गत ही होनी चाहिए पृथक् नहीं, किन्तु ऐसा पता चलता है कि यह प्रश्न नव्य नैयायिकों में चिर काल तक विचारणीय बना रहा है, तर्कसंग्रह के रचना काल तक भी अन्तर्भूत संभवतः किसी एक निर्णय पर न पहुँच सके थे, इसीलिए उन्होंने कार्य वायु के तीन भेद बता कर प्राण आदि का पृथक् परिगणन किया है तर्क दीपिका में

१ तर्क संग्रह पृ० ३३

२ वही पृ० ३४

३ भाषा परिच्छेद पृ० १७६

४ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १७

‘ननु प्राणस्य कुत्रान्तर्भावः’ प्राण का अन्तर्भाव कहा होगा’ इस प्रश्न को देखकर ऐसा पता चलता है मानो वे अपना कुछ अभिमत प्रगट करना चाहते हो, किन्तु उत्तर मे ‘शरीरान्तः संचारी’ इत्यादि देखकर निराश होना पड़ता है । विश्वनाथ ने प्राण आदि का अन्तर्भाव विषय मे किया है, वे कहते है ‘प्राण से लेकर महावायु पर्यन्त सभी इसके विषय है, १’ पृथिवी आदि के समान वायव्य शरीर वायुलोक मे माना जाता है । इन्द्रियो मे त्वचा वायवीय इन्द्रिय है । अन्य इन्द्रिया शरीर के किसी एक भाग मे अवस्थित रहती है, किन्तु त्वचा सर्व शरीर व्यापी इन्द्रिय है ।

प्राणः—

विश्वनाथ के अनुसार प्राण आदि वायु के विषय है । ‘शरीर के अन्तर्गत चलने वाले वायु को प्राण कहते है’ इस परिभाषा के अनुसार यद्यपि प्राण एक ही है किन्तु हृदय आदि अनेक स्थानो मे अवस्थित होने तथा विविध कार्य होने से उनके निम्नलिखित पांच भेद माने जाते है प्राण, अपान, समान, उदान और व्यान’ । इनमे प्राण हृदय मे स्थित रहता है, मुख और नासिका उसके प्रवेश और निर्गमन के मार्ग है । प्राण फेफड़े मे पहुच कर रक्त मे ओषजन पहुचाते हुए प्रत्येक प्राणी के जीवन का हेतु है । अपान गुदा मे स्थित रहता है, तथा मल आदि को शरीर से बाहर निकालने का कार्य सम्पन्न करता है । समान नाभिमण्डल मे स्थित वायु को कहते है, व्याये हुए भोजन का पाचन इसका कार्य है । कण्ठ प्रदेश मे स्थित प्राण (वायु) का उदान कहते है । वर्णों का उच्चारण, तथा भोजन आदि पदार्थों को मुख से उदर तक प्रेषित करना, इसके कार्य है । सम्पूर्ण शरीर मे व्यापक रहने वाले वायु का व्यान कहते है शरीर की प्रत्येक नस नाडियों मे रक्त संचार करना इसका कार्य है । इनके अतिरिक्त पांच अन्य प्राणों का उल्लेख परम्परागत ग्रन्थो मे मिलता है वे है नाग, कूर्म, कृकर, देववत्त और जनञ्जय, किन्तु न्याय शास्त्र के ग्रन्थो मे इनका कहीं विवेचन नहीं मिलता ।

वायु मे स्पर्श, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग विभाग, परत्व अपरत्व, और वेग ये नौ गुण विद्यमान है ।^१ वायु मे रूप की सत्ता नहीं है इसलिए

१ कारिकावली पृ० १८६

२ तर्क संग्रह पृ० ३८

३ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १६

४ प्रशस्तपाद भाष्य विवरण पृ० १६

५. कारिकावली पृ १३६

प्राचीन नैयायिकों के मत में वायु का प्रत्यक्ष नहीं होता, क्योंकि उनकी मान्यता है कि बिना उद्भूत-रूप के किसी द्रव्य का प्रत्यक्ष संभव नहीं है। उनके अनुसार वायु के ज्ञान के लिए निम्नलिखित प्रकार से अनुमान करना चाहिए 'वायु के चलने पर प्रतीत होने वाला, शीत एवं उष्ण स्पर्श से भिन्न स्पर्श किसी द्रव्य में आश्रित है गुण होने से, जैसे रूप गुण सदा द्रव्य आश्रित रहता है, अतः यह स्पर्श भी द्रव्याश्रित ही है। इसे पृथ्वी में आश्रित नहीं कह सकते, क्योंकि इस स्पर्श के साथ रूप नहीं है। पार्थिव उद्भूतस्पर्श जहाँ भी रहेगा वहाँ पार्थिव रूप भी प्रगट रहता ही है। इसे जलोप या नैजम स्पर्श भी नहीं कह सकते, क्योंकि यह स्पर्श शीत एवं उष्ण नहीं है। इसे आकाश कान आदि द्रव्यों में आश्रित नहीं मान सकते, क्योंकि वे विभु द्रव्य हैं उनमें आश्रित होने पर स्पर्श भी विभु होता, अतः परिशेषात् इस स्पर्श का आश्रय वायु को ही मानना होगा।' उपर्युक्त प्रकार से वायु का अनुमान करने के अनन्तर उन प्राचीन नैयायिकों ने अनुमान प्रक्रिया द्वारा ही वायु को प्रत्यक्ष सिद्ध करने का प्रयत्न किया। वह अनुमान प्रक्रिया निम्नलिखित है — वायु प्रत्यक्ष है, प्रत्यक्ष होने वाले स्पर्श का आश्रय होने से, जो-जो द्रव्य प्रत्यक्षस्पर्श वाले हैं वे सभी प्रत्यक्ष हैं, जैसे पृथ्वी आदि, उसी भाँति प्रत्यक्षस्पर्श का आश्रय वायु भी है, अतः वायु प्रत्यक्ष है। किन्तु यह न्याय वाक्य उपाधि विवक्षित होने में व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास युक्त होगा। व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास उसे कहते हैं जिस के साथ एक धर्म विशेष ऐसा विद्यमान हो जो साध्य के साथ सदा विद्यमान रहे किन्तु हेतु के साथ सर्वत्र न रह सकता हो।' प्रस्तुत अनुमान में प्राचीन नैयायिकों के अनुसार उद्भूत रूपवत्त्व (माध्य) प्रत्यक्ष के साथ तो सदा ही रहता है किन्तु हेतु भूत प्रत्यक्ष स्पर्शाश्रयत्व के साथ नहीं रह सकता, अतः यह हेतु व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास है।^१

वस्तुतः प्राचीन नैयायिकों की प्रत्यक्ष परिभाषा बहुत सीमिर्गु है, वे केवल उस द्रव्य को ही प्रत्यक्ष मानते हैं जिसका चाक्षुष प्रत्यक्ष होता है। इसलिए उनके अनुसार जो भी द्रव्य प्रत्यक्ष का विषय हो उसमें उद्भूतरूपवत्त्व अवश्य होना चाहिए। 'यह उद्भूतरूपवत्त्व जहाँ नहीं है उस द्रव्य का चाक्षुष प्रत्यक्ष नहीं हो सकता अतः वह प्रत्यक्ष नहीं है' यह सिद्धान्त मानने पर इस हेतु में 'उद्भूतरूपवत्त्व उपाधि ही विद्यमान है', यह मानना होगा।

१ उपस्कार भाष्य २. १६।

२ उपस्कार भाष्य (पूर्व पक्ष)। पृ. ५५।

३ तर्क संग्रह पृ. ११४।

४ वही पृ. ११४।

नव्य नैयायिक विद्वानाथ, एव शकर घूर्जटि आदि, बाह्यद्रव्य प्रत्यक्ष के प्रति तीन असाधारण कारण (कारण) मानते हैं चाक्षुष प्रत्यक्ष के प्रति उद्भूत रूप, स्पर्शान प्रत्यक्ष के प्रति उद्भूत स्पर्श, तथा बहिरिन्द्रियो द्वारा किया जाने वाले प्रत्यक्ष मात्र के प्रति आत्मा में विद्यमान विशेष गुण एव शब्द से भिन्न विशेष गुण ।^१ इस प्रकार नव्य नैयायिकों के अनुसार उद्भूत स्पर्श युक्त वायु का प्रत्यक्ष होगा ही ।

ऊपर की पक्तियों में निम्ना गया है कि प्राचीन नैयायिक वायु की स्थिति अनुमान द्वारा सिद्ध कहते हैं, किन्तु वर्तमान वैज्ञानिक युग में इस अनुमान की आवश्यकता नहीं रह गयी है । क्योंकि विज्ञान के अनुसार तीन प्रकार के द्रव्यों की स्थिति निश्चित की जा चुकी है (१) ठोस (solid) (२) द्रव (Fluid) (३) गैस (gaseous), इस विभाजन के अनुसार पृथिवी ठोस है, जल द्रव है, और वायु गैस रूप है । ये तो प्रत्यक्षतः स्वयं सिद्ध हैं । अब प्रश्न केवल तेज का रह जाता है, इसे इन तीनों में कहाँ रखा जाये ? ठोस द्रव्याश्रित होने के कारण इसे पृथिवी में रखना चाहिए किन्तु नैयायिक इसे उष्ण स्पर्श तथा भास्वरशुक्ल रूप के कारण पृथक् मानते हैं, वैज्ञानिक इस उष्ण स्पर्श और भास्वर शुक्ल रूप को रासायनिक प्रक्रिया का ही परिणाम मानता है । तेज को पृथक् द्रव्य नहीं । विज्ञान और दर्शन के बीच एक द्रव्य के विषय में जो मतभेद है उसका कारण सम्भवतः यह है कि भारतीय दर्शन (न्याय) के विकास के समय 'उष्णता और भास्वर शुक्ल गुण की उत्पत्ति रासायनिक प्रक्रिया से हो सकती है' इस बात का ज्ञान भारतीय दार्शनिकों को न था, इसीलिए उन्होंने तेज को पृथक् द्रव्य स्वीकार किया था ।

सृष्टि-उत्पत्ति क्रम -

नैयायिकों के अनुसार अब तक वर्णित द्रव्यों पृथिवी, जल, अग्नि और वायु के परमाणुओं के द्वारा ही सृष्टि का निर्माण हुआ करता है । उसकी प्रक्रिया यह है कि 'ईश्वर की इच्छा से परमाणुओं में गति प्रारम्भ होती है एव गतिशील दो परमाणुओं में संयोग होता है, इन संयुक्त परमाणुद्वय से द्व्यणुक का जन्म होता है । पुनः तीन द्व्यणुओं के संयोग से त्रसरेणु का जन्म होता है, इसी त्रसरेणु को त्र्यणुक या त्रुटि कहते हैं । इन चार त्रसरेणुओं के संयोग से चतुरणुक की उत्पत्ति होती है, इसी क्रम से मृत्तवी पृथिवी आदि जन्म लेते हैं । आचार्य प्रशस्त पाद इसी प्रक्रिया से सर्व प्रथम वायु की उत्पत्ति,

१ (क) मुक्तान्तर्ली पृ० २४३ । (ख) सिद्धान्त चन्द्रिका ।

‘पुनः जल की तदनन्तर पृथिवी की, इस के अनन्तर उस महोदधि में अग्नि की उत्पत्ति होती है’ ऐसा मानते हैं ।

विनाश क्रमः --

विनाश क्रम में नव्य तथा प्राचीन नैयायिकों में मतभेद है—प्राचीन नैयायिकों के अनुसार सर्वप्रथम द्वायगुण के समवायिकारण परमाणुद्वय में विभाग भयवा द्वायगुण के असमवायिकारण सयोग का नाश होने से परमाणु द्वय के सयोग का नाश होता है । उसके बाद त्रसरेणु के समवायिकारण द्वायगुणों में नाश होने से त्रसरेणु का विनाश हो जाता है, इस प्रकार जिस क्रम से उत्पत्ति होती है उसी क्रम से कारणनाश पूर्वक कार्यनाश होता है ।

नव्य नैयायिक द्वायगुण के नाश के लिए असमवायिकारण का नाश तथा शेष त्र्यसरेणु आदि के नाश के लिए समवायिकारण का नाश मानने में गौरव का दर्शन कर, केवल असमवायिकारण (समवायि कारण में विद्यमान त्रयों) के नाश को ही विनाश के प्रति हेतु मानकर विनाश की प्रक्रिया अन्तिम कार्य से प्रारम्भ करते हैं । वेदान्त में भी नव्य न्याय स्वीकृत प्रक्रिया को ही स्वीकार किया गया है । शंकराचार्य ने तो प्राचीन न्याय की प्रक्रिया का अचक्षा परिहारा किया है । वे लिखते हैं कि ‘प्राचीन नैयायिकों के विनाश क्रम में द्वायगुण के विनाश के बाद महापृथिवी के विनाश तक कुछ क्षणों का समय तो अवश्य लगेगा ही, उस मध्यकाल में कार्य बिना समवायिकारण के ही स्थित रहेगा । यदि कोई यह कहे कि उस समय कार्य अवान्तर समवायिकारण (परमाणुओं) पर आश्रित रहेगा, तो वह ठीक नहीं है क्योंकि महाकार्य के परमाणुओं का साक्षात्सम्बन्ध ही नहीं है । घट का परमाणुओं से सम्बन्ध द्वायगुण आदि की परम्परा से है ।’ शंकराचार्य की इस मान्यता को समझने के लिए एक लौकिक उदाहरण पर्याप्त होगा प्राचीन नैयायिकों के अनुसार नीब दीवाल और छत के क्रम से बने हुए भवन के विनाश के लिए सर्वप्रथम नीब गिरायेगे, पुन दीवाल और फिर छत । इस क्रम में प्राचीन नैयायिकों का भवन एक क्षण बिना नीब के रह सकेगा, तथा नीब के विनाश के बाद भी दो क्षण छत स्थिर बनी रहेगी । सृष्टि विनाश क्रम की वेदान्त दर्शन सम्मत नव्य नैयायिकों की प्रक्रिया वस्तुतः विचारणीय है । लोक में एक वृक्ष विनाश

१ प्रशस्तपाद भाष्य पृ २१-२२ ।

२. ब्रह्मसूत्र शांकरभाष्य-२ ३. १४

(वृक्ष को काटने) की प्रक्रिया ऊपर से प्रारम्भ न करके यथा सम्भव नीचे से ही प्रारम्भ की जानी है, चिकित्सा के प्रसङ्ग में भी रोग सम्बन्धी उपद्रवों की शान्ति के उपाय न करके रोग के मूल को ही दूर करने का प्रयत्न किया जाता है। प्रज्वलित अग्नि को शान्त करने के लिए ज्वाला (लपटों) को शान्त करने का प्रयत्न न करके अग्नि इन्धन के संयोग के नाश का ही प्रयत्न किया जाता है। इसी प्रकार मूल भूत कार्य द्व्यणुक के कारण परमाणुद्वय के संयोग नाश की प्राचीन नैयायिकों की कल्पना अनुचित नहीं है।

प्रलय:—

नैयायिक प्रलय दो प्रकार का मानते हैं, अथा तर प्रलय तथा महाप्रलय। प्रलय सिद्धि के लिए वे 'धाता यथा पूर्वमकल्पयत्' इस वैदिक श्रुति को उपस्थित करते हैं,^१ किन्तु इस श्रुति के द्वारा अवान्तर प्रलय की सिद्धि में कोई सहायता नहीं मिलती, महाप्रलय का समर्थन अवश्य मिलता है। क्योंकि इस श्रुति में 'यथा पूर्व सूर्य और चन्द्र की रचना की बात कही गयी है, अवान्तर प्रलय में सूर्य चन्द्र झुलोक आदि का विनाश नहीं स्वीकार किया जाता, अन्यथा महा प्रलय और अवान्तर प्रलय में अन्तर ही क्या रह जाएगा। अत एव इस श्रुति में महाप्रलय के बाद सृष्टि की पुन रचना का कथन है यह मानना ही अधिक उचित होगा।

परमाणुवाद

भारतीय दर्शन, विशेषतः न्याय वैशेषिक, में 'परमाणु सिद्धान्त' एक मौलिक सिद्धान्त माना जाता है। इस सिद्धान्त के अनुसार पृथिवी, जल, अग्नि और वायु अनित्य तथा परमाणु जन्य हैं, इसी दृष्टि से वैशेषिक के नव्य अथवा प्राचीन दोनों ही ग्रन्थों में पृथिवी आदि का द्विविध बताते हुए उनका नित्य और अनित्य के रूप में विभाजन किया जाता है। कार्य पृथिवी का विभाग पूर्वक विनाश होने पर चारों के समान रूप से ही अन्तम अवयव के रूप में परमाणु ही शेष रहते हैं। परमाणुओं की सिद्धि के लिए नैयायिकों ने निम्नलिखित अनुमान प्रक्रिया का आश्रय लिया है—'प्रत्येक चाक्षुषद्रव्य अथवा कार्य द्रव्य सावयव है, जो सावयव नहीं है, वह कार्यद्रव्य या चाक्षुष नहीं है, जैसे वस्त्र। तथा द्व्यणुक भी सावयव है क्योंकि वह महत्कार्य का प्रारम्भक है,' वह अवयव

१. ऋग्वेद १०. १६०. ३।

२. तर्क दीपिका पृ० ४५।

३. (क) उपस्कार भाष्य ४. १. २

(ख) न्याय मुक्तावली पृ० १५५

(अन्तिम अवयव) ही परमाणु है। चू कि परमाणु में पुन अवयव की कल्पना करने में अनवस्था दोष होगा, अतः परमाणु में अवयव की कल्पना उचित नहीं है।^१ इनमें द्व्यगुण की सख्या में असरेणु में महत्परिमाण आरम्भ होता है, तथा उस महत्परिमाण से महापृथिवी आदि का परिमाण उत्पन्न होता है। द्व्यगुण के परिमाण को भी महत्परिमाण कह सकते हैं, किन्तु उस परिमाण की उत्पत्ति में परमाणु परिमाण कारण नहीं, अपितु परमाणुगत द्वित्व सख्या द्व्यगुण परिमाण की जनक है। परमाणु के परिमाण में किसी परिमाण की उत्पत्ति नैयायिकों को अभीष्ट नहीं है। उनका कथन है कि परमाणु के परिमाण में किसी द्रव्य के परिमाण की उत्पत्ति मानने पर जैम महत्परिमाण से महत्तर परिमाण की उत्पत्ति होती है उसी प्रकार अणु परिमाण से अणुतर परिमाण की ही उत्पत्ति होगी, ऐसा स्थिति में द्व्यगुण के महत्परिमाण के स्थान पर अणुतर परिमाण को स्वीकार करना होगा।^२ इसीलिए आचार्य प्रशस्तपाद ने 'कारणत्वं परिमाण्डल्य (परमाणु परिमाण) से भिन्न में ही है' ऐसा स्वीकार किया है।^३ यहाँ यह स्मरणीय है कि जहाँ कार्य के प्रति सयोग असम-वाधिकारण है वहाँ कारण परिमाण से उत्पन्न कार्य परिमाण कारण की अपेक्षा उत्कृष्टतर अर्थात् महत्तर होगा, किन्तु जहाँ कार्य के प्रति विभाव असमवाधिकारण है वहाँ कारण के परिमाण से उत्पन्न कार्य का परिमाण उत्कृष्टतर न होकर हीनतर होगा।

यहाँ एक प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या द्व्यगुण में विद्यमान अणुत्व परमाणु में विद्यमान अणुत्व से भिन्न है ? दोनों परिमाणों को समान नों नहीं कहा जा सकता है क्योंकि कारण और कार्य के परिमाण में अन्तर होना स्वाभाविक नहीं है। नैयायिकों के अनुसार दोनों परिमाणों में अन्तर है। उनके अनुसार द्व्यगुण परिमाण को अणुपरिमाण तथा परमाणु परिमाण को परिमाण्डल्य कहते हैं, किन्तु यह तो शाब्दिक उत्तर है। क्योंकि अणुपरिमाण और परिमाण्डल्य में अन्तर स्पष्ट ही रहा। इसके स्पष्टीकरण के लिए द्व्यगुण के अणुपरिमाण की उत्पत्ति को ही देखना होगा। जैसा कि ऊपर की पक्तियों में स्पष्ट किया जा चुका है कि परिमाण अपने समान जातीय उत्कृष्ट परिमाण को ही उत्पन्न करता है फलतः परमाणु द्व्य

१ न्याय सिद्धान्त मुक्तावली पृ० १०५

२ वही पृ० १५५

३ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६

के संयोग से उत्पन्न द्वयगुण का परिमाण यदि परमाणु के परिमाण से उत्पन्न माना जाये, तो परमाणु के अणु परिमाण से द्वयगुण में अणुतर परिमाण उत्पन्न होगा किन्तु क्या द्वयगुण परिमाण को अणुतर मानना उचित होगा ? संभवतः नहीं इस कठिनाई से बचने के लिए नैयायिकों की परम्परा में यह मान लिया गया है कि द्वयगुण का परिमाण दो परमाणुओं के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। इसी प्रकार त्रसरेणु का परिमाण भी तीन द्वयगुण अथवा छ परमाणुओं के अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है अर्थात् द्वयगुण का परिमाण परमाणुगत संख्या से तथा त्रसरेणु का परिमाण द्वयगुण गत संख्या से उत्पन्न है। इसीलिए नैयायिकों ने परिमाण की उत्पत्ति के तीन कारण स्वीकार किये हैं परिमाण, कारण की संख्या एवं प्रचय। महर्षि कणाद ने “कारण-बहुत्वाच्च” सूत्र द्वारा परिमाण के इन तीनों कारणों की ओर संकेत करते हुए बहुत्व (कारण गत संख्या) पर बल दिया है। इस प्रकार द्वयगुण तथा त्रसरेणु के परिमाण में कारण बहुत्व ही कारण है, जबकि त्रसरेणु से भागे कारणपरिमाण तथा प्रचय को भी कारण स्वीकार कर सकते हैं। इस प्रकार परमाणु का परिमाण परिमाणबहुत्व, द्वयगुण का परिमाण दो परमाणु परिमाण एवं त्रसरेणु का परिमाण तीन द्वयगुण-परिमाण अथवा छ परमाणु परिमाण है जो कि महत्परिमाण कहा जाता है। इस महत्परिमाण की उत्पत्ति में कारण गत संख्या कारण है। समान संख्या वाले तथा समान परिमाण वाले कारणों से उत्पन्न कार्यों में जब असमान परिमाण उत्पन्न होता है तो वहाँ उस असमानता का कारण ‘प्रचय’ (संयोग विशेष) हुआ करता है।

समान प्रचय की स्थिति में परिमाण भेद का कारण प्रचय न होकर कारणगत संख्या भेद होता है। इसीलिए विभाग द्वारा कार्य नाश करने पर कारणों में (कार्य के खण्डों में) संख्या भेद दृष्टिगत होता है, उदाहरणार्थ समान प्रचय वाले किन्तु असमान परिमाण वाले पत्थर के परमाणुओं में परस्पर समान परिमाण ही होता है अतः यदि समान खण्ड करें तो दोनों पत्थरों के खण्डों में संख्यागत भेद होगा। इससे सिद्ध होता है कि उन दोनों पत्थरों के परिमाण के निर्माण में प्रचय भेद कारण न होकर समवायिकारण-गत संख्या भेद कारण है।

इस प्रकार हम निश्चयपूर्वक यह स्वीकार कर सकते हैं कि किसी भी कार्य का परिमाण कारण के संख्या, परिमाण एवं प्रचय पर अव्यक्त है।

इनमें भी सख्या सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण है, कारण परिमाण तथा प्रचय कार्य-परिमाण के प्रति गौरव है। संभवतः इसीलिए वैशेषिक सूत्रों के रचायता वरणाद ने परिमाण तथा प्रचय की उपेक्षा करते हुए 'कारण बहुत्वाच्च' सूत्र में बहुत्व-का ही शब्द उल्लेख किया है शेष दोनों का 'च' शब्द द्वारा संकेत दिया है।

परमाणु की सिद्धि के लिए एक अन्य युक्ति डा० रोंगर (Dr. Roer) ने दी है कि यदि हम नित्यपरमाणुओं की स्वीकार नहीं करते तो उसका तात्पर्य होता है कि हम समवायिकारण के सम्बन्ध को भी स्वीकार नहीं करते। जैसे हम महत् से क्रमशः महत्तर के विकास में परममहत् आकाश, काल, दिशा अथवा आत्मा तक पहुँचते हैं उसी प्रकार कारणों में लघुतम कारण को भी हमें स्वीकार करना चाहिए। यह लघुतम कारण ही परमाणु है, जो स्वतः सिद्ध हो जाता है।'

भारत एवं ग्रीक में परमाणुवाद :—

यह परमाणुवाद ही वैशेषिकों को अन्य दार्शनिक सम्प्रदायों में अलग करता है। अन्य दार्शनिक सम्प्रदायों ने भी आगे चलकर इस परमाणुवाद का अनुगमन किया है। ग्रीक दार्शनिकों द्वारा रवीकृत परमाणुवाद भी इससे अत्यधिक निकट है। ल्यूसिपस (Leucippus) ने प्रत्येक प्रकार के गरीर निर्माण के लिए वारणभूत अनेक वरणों की कल्पना की है, जो कि परस्पर भिन्न हैं एवं खाली स्थान में बिखरे रहते हैं। पाश्चात्य-दार्शनिकों में एपिक्यूरस (Epicurus) के अनुयायियों ने उन वरणों का सर्वप्रथम परमाणु (Molecule Atom) का नाम प्रदान किया था। उनके अनुसार भी यह विश्व परस्पर भिन्न, अविभाज्य, एवं नित्य परमाणुरूप समवायिकारण से उत्पन्न है। इम्पीडोकिल (Empedocle) तथा ऐनाक्सागोरस (Anaxagoras) ने मन और आत्मा को भी परमाणुजन्य ही स्वीकार किया है, जबकि महर्षि वरणाद ने आत्मा को परमाणुजन्य नहीं माना है, उनके अनुसार मन अवश्य अणु है। ल्यूसिपस (Leucippus) तथा डेमोक्रेटस (Democritus) ने आत्मा और मन दोनों को ही परमाणुजन्य नहीं माना है। डाल्टन (Dalton) का परमाणुवाद तो वरणाद के परमाणुवाद में सर्वथा अभिन्न है, डाल्टन के इस परमाणुवाद पर ही समस्त रसायन विज्ञान आधारित है। यह परमाणुवाद सामान्यतः बहुत सीधा और सुलभ हुआ प्रतीत होता है, किन्तु

1. Roers Translation of Bhaṣa Paricched (Bibliotheca Indica) P. 16 note

विचार करने पर इतना ही उलझनपूर्ण भी है। परन्तु यह अन्य दार्शनिक विवेचन के लिए प्रेरणा प्रदान करता है। शंकराचार्य एव अन्यवेदान्तियों द्वारा इसकी कठोर आलोचना के कारण यद्यपि इसका (परमाणुवाद का) महत्व कम हो गया है, किन्तु फिर भी इसके आविष्कारक के श्रेय में किसी प्रकार भी न्यूनता नहीं आती।^१

आकाश

कणाद ने द्रव्यों में होने वाले निष्क्रमण और प्रवेशन के आधार पर आकाश की सिद्धि की है, साथ ही शब्द को भी आकाश का गुण सिद्ध किया है।^२ प्रशस्तपाद ने आकाश को सिद्ध करने की कोई आवश्यकता नहीं समझी। उन्होंने जातिघटित लक्षण करने की परम्परा के कारण सर्वप्रथम आकाश काल दिशाओं में जाति का निषेध किया है, और परिचय की दृष्टि से उसमें (आकाश में) विद्यमान गुणों शब्द, सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग और विभाग की सत्ता का सकेत किया है।^३ भाषापरिच्छेदकार विश्वनाथ ने 'आकाश में रहने वाले गुणों में शब्द ही एक मात्र वैशेषिक गुण है'^४ ऐसा कहते हुए 'शब्द आकाश का लक्षण होने योग्य है' इस बात का सकेत दिया है। परवर्ती नैयायिक अन्नभट्ट आदि शब्द को ही आधार बनाकर आकाश का लक्षण करते भी हैं।^५ अन्नभट्ट कृत आकाश लक्षण में गुण पद के प्रयोग के सम्बन्ध में कारण खोजते हुए वाक्यवृत्तिकार मेरुशास्त्री तथा सिद्धान्तचन्द्रोदयकार श्रीकृष्ण धूर्जटि ने कल्पना की है कि 'मीमांसा में शब्द को द्रव्य माना गया है, किन्तु शब्द द्रव्य न होकर गुण है, इस प्रतिपादन के लिए यहाँ गुण शब्द प्रयुक्त है।' किन्तु यह उचित प्रतीत नहीं होता, शब्द का द्रव्यत्व निषेध तो 'शब्द' का गुण में पाठ करने से ही हो जाता है। नीलकण्ठशास्त्री तथा न्यायबोधिनीकार गोवर्द्धन पण्डित ने 'विशेष गुणों में से 'शब्द' एक मात्र आकाश में ही रहता है' इसकी प्रतीति के लिए 'गुण' पद का प्रयोग माना है।

यह शब्द विशेषगुण ही आकाश को अन्य द्रव्यों से पृथक् करता है। सर्वदर्शन संग्रह में आकाश की निम्नलिखित परिभाषा दी गयी है—'संयोग से

1. M. R. Bodas : Notes on Tarkasangraha.

२. वैशेषिक २. १ २२, २४-२७। ३. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २३-२४

४. भाषा परिच्छेद का० ४४

५. तर्क संग्रह पृ० ४५

उत्पन्न न होने वाले विशेष गुणों का आशय नित्य द्रव्य आकाश है'^१ यह लक्षण भी आकाश को अन्य द्रव्यों से पृथक् करने सक्षम है ।

पाश्चात्य दर्शन में आकाश के स्थान पर ईथर (ether) नामक द्रव्य स्वीकार किया गया है, किन्तु पाश्चात्य दर्शनियों के अनुसार ईथर प्रकाश और उष्णता का आश्रय है, शब्द का नहीं । उनके अनुसार शब्द वायु का गुण है ।

नैयायिकों का आकाश एक, विभु तथा नित्य है । एक आकाश में भी घटाकाश मटाकाश (घड़ा और घर के अन्दर का आकाश) आदि व्यवहार उपाधि भेद से होता है । प्रत्येक स्थान में शब्द की उपलब्धि होने से उसे विभु माना गया है । विभु होने के कारण ही आकाश अतीन्द्रिय एवं अनुमेय है । आकाश की सिद्धि के लिए अनुमान प्रक्रिया निम्नलिखित रूप में हो सकती है 'शब्द पृथिवी, जल, तेज, वायु, काल, दिशा, आत्मा और मन में भिन्न द्रव्य में आश्रित है, क्योंकि यह समवायिकारण से उत्पन्न होता है किन्तु इन आठ द्रव्यों में आश्रित नहीं रहता । जैसे रूप आदि द्रव्य में आश्रित है अन्य में आश्रित नहीं ।' ऊपर की पक्तियों में आकाश को विभु द्रव्य कहा गया है, नैयायिकों के अनुसार 'समस्त मूर्त' द्रव्यों से संयुक्त रहना विभुत्व कहाना है ।^२ मूर्त का तात्पर्य है 'परिच्छिन्न परिमाण वाला होना यथवा क्रिया युक्त द्रव्य होना ।' चूँकि असीमित परिमाण वाले द्रव्य में क्रिया नहीं रह सकती, अतः दोनों लक्षणों में कोई मौलिक अन्तर नहीं है । मूर्त द्रव्य पांच है—पृथ्वी, जल, तेजस्, वायु और मन ।^३ अब तक जिन द्रव्यों का वर्णन किया गया है उन द्रव्यों को भूत भी कहते हैं, इन पांच भूतों में आकाश के अतिरिक्त सभी भूत मूर्त हैं । मूर्त द्रव्यों में 'अमूर्त' के अतिरिक्त सभी भूत हैं । ये भूत ही सकल विश्व के उपादान कारण हैं । विशेष गुणों के आश्रय द्रव्यों में केवल आत्मा ही एक ऐसा द्रव्य है जो न भूत है और न मूर्त ही । जबकि प्रारम्भिक चार भूत और मूर्त दोनों हैं ।

काल

दैशिक से भिन्न परत्व, अपरत्व, युगपद्, अयुगपद्, चिर एवं क्षिप्र आदि प्रती-

१. सर्व दर्शन सग्रह पृ० ८५

२. प्रशस्तपाद विवरण पृ० २४

३. तर्कदीपिका पृ० ४६

४. कारिकावली २५

तियों का असमवायि कारण काल कहा जाता है।^१ परवर्ती नैयायिकों में अन्नभट्ट ने लौकिक व्यवहार परम्परा के आधार पर लक्षण किया है, उनके अनुसार 'प्रतीति आदि के व्यवहार का कारण काल कहा जाता है'^२ इस लक्षण में कारण का अर्थ असाधारण निमित्तकारण है, उपादान नहीं, 'बचपन बीत गया' (बाल्यमतीतम्) आदि प्रयोगों में उपादानकारणभूत 'अवस्था विशेष' को काल नहीं कहा जाता, और नहीं ही साधारण निमित्तकारण दिशा आदि को ही काल कहा जाता है। लोक व्यवहार पर आधारित इस लक्षण से काल के वास्तविक स्वरूप पर यद्यपि विशेष प्रकाश नहीं पड़ता, किन्तु इससे इतना तो स्पष्ट होता है कि भारतीय दर्शन में व्यावहारिक पक्ष की उद्देशा नहीं की गयी है।

भाषापरिच्छेदकार विश्वनाथ कृत काल लक्षण इसकी अपेक्षा अधिक उपयुक्त है, उनके अनुसार सभी उत्पन्न होने वाले पदार्थों का कारण तथा समस्त विश्व का आश्रय, परत्व अपरत्व बुद्धि का असाधारण कारण काल ही है।^३ मुक्तावली में विश्वनाथ ने स्वयं इसकी व्याख्या करते हुए लक्षण को प्रशस्तपादकृत लक्षण के अधिक निकट पहुँचा दिया है। उस व्याख्या के अनुसार 'कालिक परत्व अपरत्व आदि बुद्धि का असाधारण निमित्तकारण काल है।'^४ अन्नभट्ट और विश्वनाथ के लक्षण में मौलिक अन्तर केवल यह है कि अन्नभट्ट ने लौकिक व्यवहार को आधार माना है, जबकि विश्वनाथ ने मानसिक प्रतीति को। विश्वनाथ का लक्षण अधिक सूक्ष्म दृष्टि पर आधारित है, यों तो जो प्रतीति का विषय होगा वह व्यवहार का भी विषय होगा, इस दृष्टि से 'प्रतीति' और 'व्यवहार' पर आधारित दोनों लक्षण समान हैं यह भी कहा जा सकता है। इस समानता के साथ ही दोनों में वैशिष्ट्य भी है, वह यह कि अन्नभट्ट ने काल को व्यवहार का कारण कहा है जो कि निस्सन्देह सर्वग्राह्य है, जबकि विश्वनाथ उसे (परत्वापरत्व) प्रतीति का कारण कहते हैं, 'इस प्रतीति के प्रति एकमात्र कारण काल है' इसे सर्व सम्मत रूप से नहीं कहा जा सकता, क्योंकि प्रतीति के प्रति अन्य कारण भी हो सकते हैं फिर इस कारण को एक स्वतन्त्र द्रव्य के रूप में स्वीकार करने की क्या आवश्यकता है? इस प्रकार हम कह सकते हैं कि अन्नभट्टकृत काल लक्षण विवाद से

१. (क) वंशपक सूत्र २.२६

(ख) प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २६

२. (क) तर्क संग्रह पृ० ४६

(ख) तर्क दीपिका पृ० ४७

३. भाषा परिच्छेद ४५-४६

४. मुक्तावली पृ० १६७

अधिक परे हैं। समय व्यवहार का कारण किस प्रकार बनता है इस प्रश्न का उत्तर किसी भारतीय अथवा पाश्चात्य दार्शनिक ने देने का कष्ट नहीं किया है।

साहस्य ने काल को स्वतन्त्र द्रव्य या पदार्थ आदि न मानकर उसे आकाश में समाहित कर लिया है, तथा कुछ नव्य नैयायिकों ने काल और दिशा को आत्मा में समाहित करने का प्रयत्न किया है। काल चूँकि अशरीरी एव अप्रत्यक्ष है, अतः उसकी सिद्धि के लिए अनुमान की आवश्यकता होती है, वह अनुमान दस प्रकार का हो सकता है—‘अनेक दिनों के अन्तर से उत्पन्न युवक की अपेक्षा वृद्धव्यक्ति में विद्यमान परत्वबुद्धि या व्यवहार का कोई असमवायि कारण है।’ यहाँ रूप इत्यादि कारण नहीं हो सकते क्योंकि रूप-रस और गन्ध वायु में विद्यमान न होने से ये वायु में परत्वबुद्धि या परत्व-व्यवहार के कारण नहीं हो सकते। स्पर्श चूँकि उष्ण और शीत भेद से भिन्न प्रकार है, एव वे स्पर्श प्रकार एक द्रव्य में एक साथ नहीं रह सकते, अतः स्पर्श भी कारण नहीं हो सकता। अर्वाच्यन्त परमाणु चूँकि विज्ञानीय गुण का कारण नहीं होता तथा दिनादि (सूर्य पस्विन्द) का समानाधिकरण भी वह नहीं होता, अतः उसे भी ‘परत्व’ प्रतीति या व्यवहार का कारण नहीं मान सकते। परत्व प्रतीति के लिए कारण सूर्य पस्विन्द और वस्तु दोनों से संयुक्त होने वाला विभु द्रव्य ही हो सकता है, चूँकि परत्व उत्पन्न करने वाला द्रव्य स्वयं से संयुक्त होकर उस समय में विद्यमान सभी द्रव्यों (वस्तुओं) में परत्व गुण उत्पन्न करता है, जबकि आकाश स्वसंयुक्त समानकालिक सभी भेरी आदि में शब्द गुण उत्पन्न नहीं करता, अतः आकाश को परत्व का जनक नहीं मान सकते। विभु आत्मा के सम्बन्ध को भी द्रव्यान्तर में विद्यमान धर्म की द्रव्यान्तर में प्रत्यासक्ति का कारण नहीं मान सकते, अन्यथा विभुत्वेन आत्मा से संयुक्त वारणसीस्थ उपरञ्जक के द्वारा आत्मा से संयुक्त पाटलिपुत्रस्थ स्फटिक में उपरञ्जन मानना होगा, अतः परिशेषात् इस प्रकार की परत्वापरत्व प्रतीति के असमवायि कारण के रूप में काल की स्वीकृति अनिवार्य है।^१

आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार यद्यपि काल के द्वारा ही क्षण लव निमेष आदि महाप्रलय पर्यन्त समय-सूचक पदों का व्यवहार लोक में प्रचलित है, किन्तु वास्तविक रूप से काल आकाश के समान एक है और

नित्य है, तथा क्षण आदि व्यवहार औपाधिक है। कुछ नैयायिक क्षण निमेष आदि प्रतीति को वास्तविक मानकर उनके समूह को काल कहना चाहते हैं, किन्तु प्राचीन नैयायिक सभ्यत, बिना किसी सबल प्रमाण के केवल प्रतीति के आधार पर किसी द्रव्य को अथवा उसके प्रसार को स्वीकार करने को प्रस्तुत न थे। काण्ट (Kant) ने भी सिद्धान्त के रूप में स्वीकार किया है कि 'केवल प्रतीति के आधार पर काल और दिशा की वास्तविकता को स्वीकार करना उचित नहीं है, क्योंकि केवल प्रतीति के आधार पर किसी सिद्धान्त को स्वीकार नहीं किया जा सकता, कारण यह है कि प्रतीति तभी संभव है जब कि उसके सम्बन्ध में पूर्व से ही कोई भावना विद्यमान हो।'

दिशा

काल के समान ही दिशा का लक्षण भी प्रतीति और व्यवहार पर आधारित है। सूत्रकार ने 'इससे यह निकट है, इस प्रतीति के कारण को दिशा माना था'।^१ भाष्यकार प्रशस्तपाद ने भी उसीको दूसरे शब्दों में 'पूर्व पर आदि प्रतीति के कारण को दिशा कहा है।'^२ नव्य नैयायिकों में विश्वनाथ ने 'दूर निकट आदि प्रतीति के कारण को दिशा कहा है,'^३ तथा अन्नभट्ट ने 'प्राची आदि व्यवहार के हेतु होनेको दिशा का लक्षण' कहा है।^४ जैसाकि काल विवेचन के प्रसंग में कहा जा चुका है 'प्रतीति' पर आधारित लक्षण अधिक सूक्ष्म दृष्टि से उद्भूत है तथा अधिक उपयुक्त भी, व्यवहार चूकि औपाधिक भेद पर भी आधारित हो सकता है, अतः उसे लक्षण की दृष्टि से अधिक प्रशस्त नहीं कहा जा सकता। सर्वदर्शन सग्रह के अनुसार 'जिसमें कोई विशेष गुण नहीं केवल सामान्य गुण है, जो अगु नहीं किन्तु महत् परिमाण युक्त है तथा काल से भिन्न है, उसे दिशा कहा जाता है।'^५ यह लक्षण परम्परा के अनुसार प्रतीति या व्यवहार मात्र पर आधारित नहीं है। विशेषगुण से हीन केवल सामान्य गुण वाले तीन द्रव्य हैं काल, दिशा और मनस्। इनसे मनस् को पृथक् करने के लिए 'महत्परिमाण युक्त' विशेषण तथा काल को पृथक्

1. Kant. Critique of Pure Reason.

२. वैशेषिक २.२.१०

३. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २८

४. कारिकावली ४६.

५. तर्कसंग्रह पृ० ४७

६. सर्वदर्शन सग्रह पृ० ८५

करने के लिए 'काल से भिन्न' विशेषण दिया गया है। परिशेषात् यह लक्षण दिशा को ही लक्षित करेगा।

दिशा भी काल के समान एक है, साथ ही विभु और नित्य भी है। एक दिशा में 'प्राची' आदि की प्रनीति उपाधि भेद से होती है। परत्वं और अपरत्वं दैशिक और कालिक दोनों ही हैं। नाम की एकता होने पर भी दोनों के आधारभिन्न भिन्न है। कालिक परत्वं और अपरत्वं उत्पत्तिकाल अथवा क्रिया के सम्बन्ध पर आधारित होता है, जबकि दैशिक मूर्त संयोग पर।^१ क्योंकि अमूर्त पदार्थों में दैशिक परत्वं अपरत्वं तथा अजन्य (नित्य) पदार्थों में कालिक परत्वं अपरत्वं नहीं होता।

दिशा और काल का अन्तर स्पष्ट करने के लिए शकरमिश्र ने 'नियत उपाधि उन्नायक को काल' तथा 'अनियत उपाधि उन्नायक को दिशा' कहा है।^२ किन्तु शकरमिश्र का यह विवेचन ठीक नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कालिक परत्वं अपरत्वं के समान ही दैशिक परत्वं अपरत्वं भी सदा ही नियत स्थान पर ही आधारित रहता है, यह अवश्य है कि यह दैशिक परत्वा-परत्वं सापेक्ष अर्थात् अपेक्षाबुद्धि पर आधारित है। 'यह इमं पूर्व है', 'यह इससे परे है', इत्यादि ज्ञान अपेक्षाबुद्धि पर आधारित है, किन्तु यह अपेक्षाबुद्धि दैशिक की भाँति कालिक परत्वापरत्वं के लिए भी आवश्यक है। 'यह इससे वृद्ध (पर) है' 'यह इससे युवा (अपर) है' इत्यादि प्रतीति अपेक्षा बुद्धि के बिना संभव नहीं है। जैसे स्थान विरोध नियत न रहने पर दैशिक परत्वं और अपरत्वं अनियत रहता है उसी प्रकार परत्वं और अपरत्वं के लिए अपेक्षित काल नियत न रहने पर कालिक परत्वं और अपरत्वं भी अनियत ही रहता है।

आकाश और दिशा—न्यायवैशेषिक में आकाश एवं दिशा को पृथक्-पृथक् द्रव्य स्वीकार किया है। यद्यपि दोनों में कोई विशेष अन्तर नहीं है, फिर भी उन्होंने आकाश को भूत माना है किन्तु दिशा को भूत नहीं। इसके अनिश्चित उनकी मान्यता के अनुसार दोनों में निम्न लिखित अन्व अन्तर भी है (१) आकाश शब्द का समवाय कारण है, जब कि दिशा किसी का भी

१. सिद्धान्त चन्द्रोदय।

२. वैशेषिक उपस्कार २. २ १०

समवायि कारण नहीं है। (२) दिशा प्रत्येक उत्पन्न पदार्थ का साधारण कारण है, जब कि आकाश किसी पदार्थ का साधारण कारण नहीं है। (३) आकाश एक भूत द्रव्य है, जब कि दिशा केवल मानसिक प्रतीति मात्र है। (४) आकाश शब्द के कारण विषय की भाँति प्रतीत होता है जबकि दिशा की केवल आत्मगत अनुभूत होती है। इस प्रकार नैयायिकों के अनुसार दोनों सर्वथा पृथक्-पृथक् द्रव्य हैं, किन्तु यह सब भेद तो केवल तब तक है, जब तक दोनों को पृथक् स्वीकार किया गया है। यदि इनमें से किसी एक को पृथक् कर दे अर्थात् न माने तो क्या कार्य नहीं चल सकता ? चूँकि दिशा की स्वीकृति किसी सबल प्रमाण पर आधारित न होकर प्रतीति या व्यवहार पर आधारित है, अतः उक्त प्रश्न का समाधान कठिन नहीं है। ऐसा प्रतीति होता है कि नैयायिकों को यह अभीष्ट नहीं है कि किसी द्रव्य को समस्त कार्य द्रव्यों का साधारण कारण स्वीकार करते हुए, उसे ही एक कार्य विधेय का ज़पादान कारण भी स्वीकार करे। उनके अनुसार 'आकाश सभी कार्यों का साधारण कारण माना जाए साथ ही वह शब्द का समवायि कारण भी हो' यह उचित नहीं है, सम्भवतः इसीलिए नैयायिकों ने कारण की परिभाषा 'अन्यथा सिद्ध से भिन्न' विशेषण जोड़ते हुए की है, तथा पाँच अन्यथासिद्धों में 'अन्य कार्य के प्रति जिसका पूर्व होना अर्थात् कारणत्व सिद्ध है, उसे उस कार्य के प्राति (तृतीय) अन्यथासिद्ध स्वीकार किया है।' सम्भवतः न्यायसिद्धान्त के विकास काल में विद्वद् के कारण के रूप में पृथ्वी आदि की भाँति ही आकाश जनमानस में स्वीकृत हो चुका था, अतएव नैयायिकों के समक्ष उसे समवायिकारण अथवा पाँच भूतों में अन्यतम स्वीकार करने के अतिरिक्त कोई विकल्प नहीं रह गया था, फलतः उन्होंने प्रत्येक कार्य पदार्थ के कारण तथा परत्वापरत्व के असाधारण कारण के रूप में दिशा को पृथक् द्रव्य के रूप में स्वीकार करना ही अधिक उचित समझा है।

आत्मा

आठवा द्रव्य आत्मा है। न्याय सूत्रकार गौतम ने 'इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, सुख, दुःख और ज्ञान के आश्रय को आत्मा कहा है।' कणाद ने इच्छा, द्वेष,

१. कारिकावली १६

२. न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ११८

३. न्यायसूत्र १.१.६

प्रयत्न, सुख, दुःख, ज्ञान आदि मनोगत अतीन्द्रिय विकार के साथ प्राण अपान निमेष उन्मेष तथा जीवन को भी आत्मा के लिङ्ग के रूप में स्वीकार किया है।^१ उपर्युक्त वचनों में इच्छा द्वेष आदि गूणों को आत्मा का लिङ्ग कहा है। यहाँ लिङ्ग का तात्पर्य आत्मा की स्वीकृति के लिए अपेक्षित अनुमान के हेतु से है, अर्थात् इन गुणों में किसी को भी हेतु मानकर आत्मा की सिद्धि की जा सकती है। उपर्युक्त गूणों को लक्षण मानने पर सुख और दुःख जैसे परस्पर विरोधी गुणों में से एक के अनिवार्य अभाव की स्थिति में लक्षण कभी भी सगत न हो सकेगा।

आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार आत्मत्व विनिष्ट को आत्मा कहते हैं।^२ किन्तु यह लक्षण शब्दिक है, क्योंकि आत्मा के ज्ञान पर ही आत्मत्व का ज्ञान आश्रित है। परवर्ती नैयायिकों में विश्वनाथ ने इन्द्रिय एव शरीर आदि के अधिष्ठाता को तथा अन्नभट्ट आदि ने ज्ञान के आश्रय को आत्मा कहा है।^३ समवाय सम्बन्ध से ज्ञान का आश्रय केवल आत्मा है। यद्यपि वैशेषिक और कानिक सम्बन्ध से दिशा और कान भी ज्ञान के आश्रय हैं, किन्तु यहाँ (नैयायिकों की दृष्टि में) समवाय सम्बन्ध से ही ज्ञान का आश्रय होना विवक्षित है। नैयायिकों के अनुसार आत्मा दो प्रकार की है—ईश्वर और जीव, इनमें ईश्वर एक है, जीव अनेक, ईश्वर सर्वज्ञ है, जीव अल्पज्ञ, विभु और नित्य दोनों ही हैं।^४ दोनों ही अप्रत्यक्ष अर्थात् अनुमेय हैं। यद्यपि एकता और अनेकता आदि कुछ मौलिक भेद के कारण आत्मा और ईश्वर को पृथक् द्रव्य मानने के तर्क दिये जा सकते हैं, किन्तु नैयायिकों ने ज्ञानाश्रय के रूप में दोनों को एक द्रव्य के रूप में ही स्वीकार किया है।^५ चूँकि आत्मा प्रत्यक्ष नहीं है अतः उसकी सिद्धि नैयायिक निम्नलिखित अनुमान प्रक्रिया से कहते हैं 'इन्द्रियों की क्रियाएँ कर्त्तयुक्त हैं, क्योंकि वे कारण की क्रियाएँ हैं, जैसे वायु (बगुला या कुन्हाड़ो) आदि साधनों की क्रिया कर्त्ता से युक्त होते हैं।^६ कणाद ने भी कहा है कि 'ज्ञान की साधन भूत इन्द्रिया एव ज्ञान के विषय की प्रसिद्धि ही इन दोनों से भिन्न आत्मा की सिद्धि में प्रमाण है,'^७ आत्मा की सिद्धि के अनन्तर नैयायिक परमात्मा की

१ वैशेषिक सूत्र ३.२.४

३ कारिकावली ४७।

५. मुक्तवावली पृ० २०७

७. वैशेषिक सूत्र ३.१.२

२ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३०

४ तर्कसंग्रह पृ० ४८

६. वही पृ० २०६

सिद्धि के लिए भी अनुमान का ही आश्रय लेने हैं, वह अनुमान प्रकार निम्न लिखित हैं 'पृथिवी अकुर आदि (प्रसिद्ध) कार्य कर्ता से उत्पन्न है, क्योंकि वे घडे आदि के समान कार्य हैं'। उनके अनुसार जीवात्मा परमात्मा से पृथक् है और प्रत्येक शरीर में भिन्न है, प्रत्येक व्यक्ति में विद्यमान जीवात्मा के लिए अनुमान इस प्रकार किया जा सकता है - 'बुद्धि आदि गुण पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा और मन से भिन्न किसी द्रव्य विशेष में आश्रित हैं, क्योंकि ये गुण हैं और गुणों का द्रव्याश्रित होना अनिवार्य है। चूँकि बुद्धि आदि गुण हैं, और इन आठ द्रव्यों पर आश्रित नहीं है, जैसे कि रूप गुण है, और वह पृथिवी आदि द्रव्यों पर आश्रित रहता है, उसी प्रकार बुद्धि आदि भी द्रव्याश्रित अवश्य है।'।

आत्मा अनन्त है अतः इनमें आत्मत्व जाति मानकर इन्हें एक लक्षण के अन्तर्गत किया जाता है। क्यों कि जाति मन लक्षण ही नैयायिकों को सर्वाधिक प्रिय है, अतः प्रवर्तनपाद और उनके उत्तरवर्तियों ने आत्मा का जातिगत लक्षण ही किया है, जिसकी चर्चा इसी प्रकरण में की जा चुकी है। नैयायिकों के अनुसार यह आत्मत्व जाति आत्मा और परमात्मा में समान रूप से ही विद्यमान रहती है, यानी परमात्मा या ईश्वर सर्वशक्तिमान्, एक, सकल सृष्टि का कर्ता और अधिष्ठाता, आनन्दमय, नित्य, शुद्ध बुद्ध, और मुक्त स्वभाव है, एवं जीव इसमें भिन्न अल्पशक्तिमान्, अनेक, असंबन्ध (अल्पज्ञ), विश्व में अनेक बन्धनों से युक्त सुख दुःखादि बन्धनों में आबद्ध है। इस प्रकार भिन्न आत्मा और परमात्मा में जाति मानकर नैयायिकों ने उन्हें एक द्रव्य में समाहित किया है। नैयायिकों ने चैतन्य को आत्मा नहीं माना है, क्योंकि चैतन्य वृक्ष आदि में भी है, जिनमें वे आत्मत्व नहीं मानते।

यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है कि मनुष्य आदि प्राणियों में विद्यमान चैतन्य युक्त जीव एवं परमात्मा को समान कोटि अथवा समान जाति वाला मानने की प्रवृत्ति नैयायिकों में क्यों उत्पन्न हुई? इसका एक समाधान एक तो यह दिया जा सकता है कि वैशेषिक में पहले आत्मा को जीवात्मा के रूप में ही स्वीकार किया गया था, ईश्वर का उल्लेख इसमें न था। इसीलिए गौतम और कणाद ने सूत्रों में ईश्वर की चर्चा भी न की थी। दूसरा समाधान यह हो सकता है कि वैशेषिक और न्याय प्रारम्भ में अनीश्वरवादी थे। वे या तो ईश्वर

को मानते ही न थे अथवा बाह्य विषय के दर्शन में ईश्वर का विवेचन उन्होंने आवश्यक नहीं समझा था; किन्तु परवर्ती नैयायिकों ने देखा कि ईश्वर का विवेचन भी आवश्यक है तो उन्होंने वरणाद अथवा गौतम निर्दिष्ट पदार्थों के अन्तर्गत ही ईश्वर को समाविष्ट करने का प्रयत्न किया। चूँकि उत्तरकालीन न्यायवेदेषिकों में अभाव सहित सात पदार्थ ही स्वीकृत हुए थे, उन सात पदार्थों में आत्मा ही ऐसा था, जिसमें ज्ञानत्व विशेष साधर्म्य से ईश्वर का अन्तर्भाव संभव था, फलतः श्रीधर ने सर्व प्रथम ईश्वर का उल्लेख करने हुए आत्मा में उसके अन्तर्भाव का प्रयत्न किया। यहाँ एक बात ध्यान देने की है कि नैयायिकों द्वारा पृथ्वी आदि जड़ द्रव्यों के बाँच में ही आत्मा का द्रव्य के रूप में वर्णन करना उनकी भौतिकता की प्रवृत्ति को सिद्ध करता है।

ईश्वर सिद्धि—नर्क दीर्घिका में अन्नभट्टने चार्वाक बौद्ध आदि अनीश्वरवादी दार्शनिकों का उत्तर के रूप में ईश्वर सिद्धि के लिए प्रमाण दिये हैं, उनका कथन है कि "रूप आदि प्रत्यक्ष योग्य गुणों के अभाव के कारण ईश्वर का प्रत्यक्ष प्रमाण से ज्ञान सम्भव नहीं है, चूँकि अनुमान प्रमाण भी प्रत्यक्ष प्रमाण पर ही आश्रित हुआ करता है, अतः प्रत्यक्ष प्रमाण के अभाव में अनुमान द्वारा भी ईश्वर की सिद्धि संभव नहीं है, वेद भी ईश्वर की सिद्धि में प्रमाण नहीं हो सकते, क्योंकि वेद की प्रामाणिकता स्वयं ही ईश्वर सिद्धि के अभाव में सन्दिग्ध है" इत्यादि चार्वाकियों के तर्क उचित नहीं हैं। ईश्वर सिद्धि प्रत्यक्ष द्वारा भले ही सिद्ध न हो किन्तु उसकी अनुमेयता में सन्देह नहीं हो सकता, "अनुमान प्रकार विगत पूष्टों में दिया जा चुका है।"

इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि ईश्वरसिद्धि के लिए किया जाने वाला अनुमान निम्नलिखित चार मान्यताओं पर आधारित है। (१) 'विश्वव्यापी कर्तृत्व सम्बन्ध, (२) प्रत्येक कार्य का चेतन तथा विचारशील कर्ता से युक्त होना (३) यह विश्व भी इसी प्रकार का एक कार्य है, (४) इसका कर्ता निश्चय ही सामान्य से ऊपर एक विशेष शक्ति से सम्पन्न है, इन मान्यताओं के सम्बन्ध में नैयायिकों का विश्वास है कि (१) विश्वव्यापी कर्तृत्व सम्बन्ध स्वतः सिद्ध है, तथा अनुभव में उसकी पुष्टि होती है। (२) द्वितीय मान्यता भी हमारे दैनिक अनुभव में सिद्ध है, हम देखते हैं कि घट रूपी कार्य कुशल कुम्भकार द्वारा ही सम्पन्न होता है, उस कुम्भकार में चेतना और विचार-

शीलता भी आवश्यक है। इसी प्रकार वस्त्र भी चेतनासम्पन्न कुशल एवं विचारशील तन्तुवाय से निर्मित होता है, इनके बिना घट या पट की उत्पत्ति असम्भव है। (३) निश्चित कार्य को जन्म देने वाली परमाणु मे विद्यमान 'गति' विशेष के लिए भी एक विवेकशील चेतन कर्ता का होना आवश्यक है, विवेकशील चेतन कर्ता सामान्य न हो कर असामान्य है, एवं कार्य के पूर्व से ही विद्यमान है, अन्यथा परमाणुओं मे गति का उत्पन्न होना सम्भव नहीं है। (४) सकल विश्व का कार्यत्व भी दैनिक अनुभव से सिद्ध है वृक्ष वनस्पतियो एवं पशुपक्षियों का जन्म हम नित्य ही देखते हैं, इन कार्यों के पीछे निश्चय ही एक चेतन शक्ति है, जो कि प्रतिक्षण इनका नियमन करती है, क्योंकि इन कार्यों के पीछे एक विशेष प्रकार की नियमितता दृष्टिगत होती है, केवल अदृष्ट से ही यह विशेष प्रकार का नियमन सम्भव नहीं है (४) इस विश्व मृष्टि के नियमन के लिए प्रत्येक कार्य के पूर्व नित्य रूप से विद्यमान सर्वव्यापक सर्वशक्ति सम्पन्न ईश्वर है, जो कार्य विश्व से भिन्न है, अन्यथा विश्व का निर्माण एवं विनाश सम्भव नहीं है।

चूँकि ये समस्त मान्यताएँ सामान्य अनुभव पर ही आधारित हैं, अतः यदि प्रतिवादी अपने अनुभव के आधार पर इनमे से किसी एक या अधिक को अस्वीकार कर दे तो उपर्युक्त सभी अनुमान प्रक्रिया धराशायी हो जाती है।

तर्कदीपिका मे अन्नभट्ट ने इसी प्रसङ्ग मे कर्तृत्व की परिभाषा देते हुए लिखा है कि 'उपादान के ज्ञान के साथ अपरोक्ष (प्रत्यक्ष) ज्ञान, करने की इच्छा तथा क्रिया से युक्त होना कर्तृत्व कहाता है।' नैयायिकों की इस कर्तृत्व की परिभाषा के मूल मे कुछ मान्यताएँ निहित हैं -- कोई भी कार्य क्रिया के बिना संभव नहीं, क्रिया इच्छा के बिना संभव नहीं है, तथा इच्छा भी तब तक निष्क्रिय बनी रहती है, जब तक कि कार्य के उपादानों का प्रत्यक्ष न हो जाए। इस प्रकार कर्तृत्व के लिए ज्ञान इच्छा और क्रिया तीनों का ही होना आवश्यक है। कर्तृत्व की इस परिभाषा को यदि सक्षिप्त करना चाहे तो केवल 'कृतिमत्त्व' कह सकते हैं क्योंकि कृति के लिए विकीर्ण आदि स्वतः अपेक्षित होगी ही।

ईश्वर सिद्धि के प्रसंग मे उपर्युक्त युक्तियों मे तृतीय और चतुर्थ सब से निर्बल एवं नैयायिकों के लक्ष को निर्बल बढ़ाने वाली हैं, जैसे—'यह सकल विश्वकार्य है' इसे प्रत्येक वादी और प्रतिवादी नहीं स्वीकार करता, अतः यह मान्यता

स्वयं ही साध्य है। हम कुछ वस्तुओं को उत्पन्न होते देखकर विश्व के प्रत्येक पदार्थ को उत्पन्न (कार्य) नहीं मान सकते। स्वयं नैयायिक भी आकाश, काल, दिशा, आत्मा, और मन इन द्रव्यों को तथा इन नित्य द्रव्यों में विद्यमान गुण, सामान्य, विशेष, समवाय, एवं अत्यन्ताभाव को नित्य मानते हैं। इसी प्रकार सकल सृष्टि भी नित्य हो सकती है। कुछ पदार्थों को नित्य मानने पर ईश्वर की सर्वशक्तिमत्ता भी सन्दिग्ध कही जा सकती है, क्योंकि उन नित्य पदार्थों का उत्पादन और विनाशन ईश्वर के सामर्थ्य से परे है। ईश्वर में इच्छा की यही स्थिति है, क्योंकि इच्छा का कोई मूल होना चाहिए, ईश्वर में इच्छा का मूल क्या है? यदि सुख आदि इच्छा का मूल है, तो सुख दुःख से युक्त ईश्वर और जीवात्मा में अन्तर ही क्या रहा? ईश्वर में इच्छा का अभाव मानने पर उसमें कर्तृत्व सिद्ध न होसकेगा, तथा कर्तृत्व के अभाव में ईश्वर सिद्ध ही सम्भव नहीं। साथ ही ईश्वर में कर्तृत्व सिद्ध न होने पर भी विश्व का कार्यत्व सिद्ध न होगा, एवं ईश्वर सिद्ध सम्भव न हो सकेगी। न्याय सिद्धान्त की इन निबलताओं के कारण ही वेदान्त आदि दर्शनो ने न्याय सिद्धान्त का खण्डन किया है।

प्रशस्तपाद के भाष्यकार आचार्य उदयन ने कुसुमाञ्जलि में ईश्वर की सिद्धि के लिए कुछ अन्य युक्तियाँ भी दी हैं—'

- (१) विश्व का कार्यत्व ईश्वर सिद्धि में प्रमाण है।
- (२) परमाणु से द्व्यणुक की उत्पत्ति का आयोजन भी ईश्वर का साधक है।
- (३) विश्व के समस्त पदार्थों का यथावत् धारण (धृति) से भी ईश्वर सिद्ध होता है।
- (४) विश्व के पदार्थों का विनाश आदि भी ईश्वर को सिद्ध करता है।
- (५) पट अर्थात् वस्त्र आदि बुनने की कला तथा ऐसी ही अन्य कलाओं का सर्वप्रथम आविष्कार भी ईश्वर के बिना सम्भव नहीं है, तथा वह प्रथम आविष्कार ही ईश्वर है।
- (६) वेद को प्रामाणिक मानना भी ईश्वर के सम्बन्ध में प्रमाण है। ईश्वरकृत होने से ही वेद प्रामाणिक स्वीकार किये जाते हैं। बिना कर्ता का

ज्ञान प्राप्त किये हम किसी ग्रन्थ को प्रामाणिक या अप्रामाणिक नहीं मान सकते। धूर्तिक वेद प्रामाणिक स्वीकृत हैं, अतः उसका कर्त्ता ईश्वर अवश्य है। वेद स्वयं भी ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करते हैं।

(७) वेदों की अर्थ पूर्ण वाक्य योजना भी उसके 'कर्त्ता का कुशल और सर्वज्ञ होना' सिद्ध करती है, वह कुशलकर्त्ता ईश्वर ही हो सकता है।

(८) द्वयगुण की उत्पत्ति दो परमाणुओं के संयोग से होती है। उसका परिमाण भी दो परमाणुओं के आधार पर ही उत्पन्न होता है, इस उत्पादन में सख्या विशेष का ज्ञाता कोई अवश्य है, वह ईश्वर ही हो सकता है।

उदयनाचार्य की उपर्युक्त युक्तियाँ स्वयं ही सिद्धि की अपेक्षा रखती हैं, अतः वे ईश्वर की साधक-कैसे हो सकती हैं। यथा विश्व के कार्यत्व के सम्बन्ध पूर्व पृष्ठों में चर्चा हो चुकी है। कर्त्तृत्व के समान विद्वत् का धारणकर्त्तृत्व भी उन्हीं युक्तियों से विचारणीय है। वेदों की प्रामाणिकता बौद्धों को सर्वथा अमान्य है, अतः उसके आधार पर ईश्वर की सिद्धि करना कैसे सम्भव है? इत्यादि।

ईश्वर का स्वरूप—

ईश्वर के स्वरूप के सम्बन्ध में दार्शनिकों के विविध विचार हैं। एक का विचार है कि ईश्वर शरीर हीन है, क्योंकि शरीर की प्राप्ति अदृष्ट से होती है, तथा ईश्वर अदृष्टहीन है, अतः वह अशरीरी है। दूसरा वर्ग उसे शरीरी और अशरीरी दोनों ही मानता है। उसमें स्वयं अदृष्ट संसर्ग न होने पर भी वह प्राणिबर्ग के अदृष्ट से शरीर धारण करता है, जैसे एक स्त्री पति के अदृष्ट-वश रूप आदि से युक्त शरीर धारण करती है। इस परम्परा में स्वयं से भिन्न प्राणियों के अदृष्ट को भी कारण के रूप में स्वीकृति दी गई है। गीता में भी अनेक कारणों के साथ अदृष्ट को भी अन्यतम कारण स्वीकार किया गया है, 'यद्यपि ब्रह्म स्व अदृष्ट अथवा पर अदृष्ट की कोई चर्चा नहीं है। तीसरी परम्परा परमाणुओं को ईश्वर का शरीर मानती है। चौथी परम्परा आकाश को ईश्वर का शरीर स्वीकार करती है। एक ग्रन्थ परम्परा के अनुसार ईश्वर के दो शरीर हैं। प्रथम कार्य शरीर, दूसरा निर्माण से पूर्व कार्य वस्तु शरीर। छठी परम्परा परमात्मा में अदृष्ट के बिना भी केवल इच्छामात्र से उत्पन्न होने वाला शरीर मानती है : जैसे कि राक्षस या देव आदि केवल इच्छामात्र

मे अद्भुत के बिना ही माया शरीर धारण करते हैं। उपर्युक्त किसी भी परम्परा के अनुसार कार्य शरीर मानने में सबसे बड़ी आपत्ति यह है कि प्रत्येक कार्य के पूर्व उसके कर्ता में इन्द्रिया और बौद्धिक चेतना की आवश्यकता होती है, ईश्वर के कार्यशरीर की उत्पत्ति के लिए इन्द्रिय आदि सम्पन्न कर्ता किसे माना जाए ?

नव्य नैयायिकों ने ईश्वर में आठगुण माने हैं,^१ वे हैं— सख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, बुद्धि, इच्छा और प्रयत्न। न्यायदर्शन के भाष्यकार शास्त्रायन ईश्वर में लिंग के रूप में ज्ञान की ही सत्ता स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार ईश्वर में जीवात्मा के समान मूख और दुःख नहीं है, वह तो नित्य आनन्द स्वरूप है, ध्रुति भी उसे ऐसा ही स्वीकार करती है।

जीवात्मा—

जीव आत्मा ईश्वर से भिन्न है। ईश्वर सुख दुःखादि रहित है जीव इनसे युक्त। जीव इन्द्रिय आदि का अधिष्ठाता, बन्धमोक्ष का अधिकारी एवं ज्ञानज्ञान से युक्त है जबकि ईश्वर इन सभी से रहित नित्य मुक्त एवं सर्वज्ञ है। जीव सख्या में अन्त है। ईश्वर एक तथा सर्वव्यापक है।

जीवात्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में भी अनेक मत हैं—जिनमें मुख्य निम्न-लिखित हैं—(१) शरीर आत्मा है, (२) इन्द्रिया आत्मा है, (३) मन आत्मा है, (४) क्षणिक विज्ञान आत्मा है, (५) नित्य विज्ञान आत्मा है, (६) इन सबसे भिन्न सबका अधिष्ठाता आत्मा है।

१. शरीर ही आत्मा है—

यह प्रथम मत चार्वाक का है। उसका कथन है कि ‘‘बुद्धि सर्वत्र होने वाली ‘मैं’ मनुष्य हैं’ ‘मैं’ ब्राह्मण हैं’ इत्यादि प्रतीति का साक्षात्सम्बन्ध शरीर से ही है, शरीरातिरिक्त से नहीं, अतः शरीर ही आत्मा है। यह शरीर भी चार्वाकियों में सम्प्रदाय भेद से पञ्चभौतिक चतुर्भौतिक तथा एकभौतिक माना जाता है।^२ शरीर यद्यपि पृथिवी आदि पदार्थों का संयोगमात्र है, जोकि स्वयं जड़ है, किन्तु जिसप्रकार अन्न, जल और गुड़ आदि द्वारा प्रस्तुत मदिरा में स्वयं ही मादकता उत्पन्न हो जाती है।^३ अथवा जैसे—ताम्बूल, कत्था, घूना

१. कारिकावली ३४।

२. साख्यदर्शन ३ १७-१९।

३. वही ३.२३।

और सुपारी आदि में अविद्यमान लालिमा उनसे ही उत्पन्न हो जाती है, उसी प्रकार जड़ भूतों से उत्पन्न शरीर में चैतन्य की उत्पत्ति हो जाती है ।^१

किन्तु चार्वाक का यह देहात्मवाद^२ नैयायिकों को प्रिय नहीं है, वे इस सिद्धान्त के विरोध में निम्नलिखित युक्तियाँ देते हैं—शरीर को आत्मा मानने पर शरीर के नाश हो जाने पर उसके द्वारा किये गये पाप और पुण्य का भी नाश मानना होगा, अतः शरीर आत्मा नहीं है ।^३

२—पाप पुण्य के अभाव में नवजातशिशु में सुख और दुःख की प्रतीति नहीं होनी चाहिए, शरीर को आत्मा मानने पर नव शरीर में पाप-पुण्य की सत्ता तो सम्भव है ही नहीं । अतः शरीर आत्मा नहीं है ।^४

३—मृत शरीर में चेतना के दर्शन न होने से शरीर को आत्मा नहीं मान सकते ।^५

४—शरीर को आत्मा मानने पर शरीर के अंग हाथ पैर आदि का नाश होने पर आत्मा का भी नाश मानना होगा ।

५—शरीर प्रतिक्षण परिवर्तनशील है, अतः बचपन में देखे हुए विषय का युवावस्था में स्मरण संभव न हो सकेगा ।^६ बचपन और यौवन का शरीर एक ही है यह नहीं मान सकते, क्योंकि यौवन के समय बाल्यावस्था के शरीर का नाश हो जाता है, शरीर के परिमाण का भेद ही इसमें प्रमाण है । कारण गत ज्ञान (गुण) कार्य में सक्रान्त होगा, ऐसा भी नहीं मान सकते, अन्यथा माता द्वारा अनुभूत का गर्भस्थ शिशु को तदनन्तर बालक को स्मरण होना अनिवार्य होगा । अतः शरीर को आत्मा नहीं मान सकते ।^७

६—शरीर को आत्मा मानने पर अन्य शरीर के कर्म का अन्य को उपभोग करना पड़ेगा ।^८

१. सर्वसिद्धान्त सग्रह

२. न्यायमञ्जरी से उद्धृत पृ० ५-१०

३. न्यायसूत्र ३.१.४

४. कणाद रहस्यम्

५. कारिकावली—४८

६. तर्क दीपिका पृ० ५१

७. न्याय कुसुमाञ्जलि पृ० ६५

८. न्यायदर्शन वात्स्यायन भाष्य पृ० ११७

७—शरीर को चेतन मानने पर बालक की स्तन पीने की प्रवृत्ति सम्भव न होगी, क्योंकि उसे ज्ञान नहीं है, कि इसने भूख का नाश होगा, नित्य आत्मा न मानने के कारण पूर्व जन्म का संस्कार भी नहीं मान सकते ।^१

८—बालक का मुख विकास हर्ष का परिचायक है, हर्ष स्मरण से ही उत्पन्न होता है, स्मरण पूर्व अनुभव जन्य है, बालक वो इस जन्म में कोई अनुभव नहीं है, अतः वह पूर्वजन्म का ही हो सकता है, किन्तु पूर्वजन्म की मान्यता शरीर को आत्मा मानने पर सम्भव नहीं है, अतः शरीर से भिन्न आत्मा है ।

चार्वाकी की एक परम्परा चैतन्य को शरीर का धर्म न मानकर परमाणुओं का धर्म मानती है । उसका कथन है कि बाल्यकाल के शरीर के परमाणु यौवन शरीर में भी स्थिर रहते हैं । इसलिए परमाणुओं में चैतन्य मानने पर बाल्य काल में अनुभूत अर्थ का यौवन में स्मरण हो सकेगा । किन्तु नैयायिक इस पक्ष को स्वीकार नहीं करते, वे युक्ति देते हैं कि परमाणु के धर्म अतीन्द्रिय है, इसीलिए लौकिक पुरुष परमाणु के धर्म को इन्द्रियों से प्रत्यक्ष नहीं कर सकते । साथ ही परमाणु धर्म होने के कारण चैतन्य और स्मरण दोनों को ही अतीन्द्रिय मानना होगा । दूसरा दोष यह है कि एक भाग के शरीर से पृथक् हो जाने पर उन परमाणुओं के अभाव में उस अनुभव का स्मरण भी न हो सकेगा । इसलिए चैतन्य को परमाणु का धर्म नहीं माना जा सकता ।^२

इन्द्रिय ही आत्मा है —

दूसरा पक्ष इन्द्रियात्मवाद का है अर्थात् इन्द्रिय ही आत्मा है । क्योंकि 'मैं देखता हूँ,' 'मैं शब्द सुनता हूँ' इत्यादि प्रतीति इन्द्रियों से ही सम्बद्ध है । किन्तु नैयायिक इस पक्ष को भी नहीं मानते वे कहते हैं कि —

१—यदि इन्द्रिय आत्मा होती तो 'मैंने घड़े को देखा है, मैं ही उसे छू रहा हूँ, यह एकत्व प्रतीति नहीं हो सकती, क्योंकि नेत्र और श्रोत्र आदि इन्द्रिया भिन्न-भिन्न हैं, अतः जिसने देखा है वही स्पर्शकर्ता नहीं हो सकता ।^३

२—प्रत्येक क्रिया कर्ता के बिना सम्भव नहीं है, एव कर्ता की क्रिया

१. न्याय कुसुमाञ्जलि पृ० ६६

२. न्यायमञ्जरी प्रमेयप्रकरण पृ० ४२

३. तर्क दीपिका पृ० ५१

कारण (साधन) के बिना सम्भव नहीं है, तथा कारण व्यापार कर्ता के बिना सम्भव नहीं है।^१ इस प्रकार कर्ता और कारण भिन्न-भिन्न सिद्ध होते हैं; फलतः कारण रूप आत्मा इन्द्रियो से भिन्न है।

३—यदि चक्षु आदि इन्द्रिया ही आत्मा है तो चक्षु आदि इन्द्रिय विशेष के नष्ट हो जाने पर पूर्व अनुभूत का स्मरण सम्भव न था, किन्तु इन्द्रिय विनाश हो जाने पर भी स्मरण होता ही है,^२ अतः इन्द्रियो से भिन्न कोई आत्मा है, यह सिद्ध होता है।

मन आत्मा है:—

तीसरा मत है कि 'मन आत्मा है', वह नित्य एव अभौतिक है, अतः इस इस पक्ष में स्मरण असम्भव नहीं है'। किन्तु नैयायिकों को यह पक्ष भी स्वीकृत नहीं है। उनका कथन है कि मन चू कि अणु है, अतः मन में विद्यमान ज्ञान सुख आदि का प्रत्यक्ष सम्भव न हो सकेगा, क्योंकि प्रत्यक्ष के लिए गुरुओं के आश्रय द्रव्य में महत्व का होना अनिवार्य है।^३ इसके अतिरिक्त अणु मन में दो ज्ञान एक काल में नहीं रह सकते, अतः 'देखना' और 'स्मरण करना' दोनों एक साथ न हो सकेगा या तो दर्शन होगा या स्मरण ही। साथ ही प्रत्यक्ष के समय पूर्व ज्ञान समाप्त हो जाने पर अन्य काल में पूर्व ज्ञान भी संभव नहीं है, अतः पूर्व ज्ञान का आश्रय विशेष भिन्न स्वीकार करना होगा। इसके अतिरिक्त उस ज्ञानाधिकरण से भिन्न एक करण भी मानना होगा। यदि मन को करण मानते हैं, तो ज्ञानाधिकरण रूप भिन्न आत्मा की स्वीकृति आवश्यक होगी। मन को अधिकरण मानने पर इससे भिन्न ज्ञान और स्मरण क्रिया का एक कारण मानना होगा। इस स्थिति में अन्तर केवल शाब्दिक रह जाएगा, व्यावहारिक नहीं।^४

विज्ञान आत्मा है—

तीसरा मत विज्ञान को आत्मा मानता है, विज्ञान दो प्रकार का है, क्षणिक विज्ञान और नित्य विज्ञान। विज्ञानवादी कहते हैं कि 'विज्ञान' चू कि स्वतः प्रकाश रूप है, अतः उसे चेतन मानने में कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिए। यद्यपि भाव

१. मुक्तावली पृ० २०६

२. क. भाषा परिच्छेद ४८

३. न्याय मुक्तावली पृ० २१४

ख. वि० मुक्तावली २१२

४. न्याय दर्शन ३. १. १७

पदार्थ होने के कारण विज्ञान भी अनित्य है, किन्तु पूर्व विज्ञान उत्तर विज्ञान का हेतु है, सुपुष्टि में भी आलय विज्ञान की धारा निर्बाध रूप में रहती है, तथा कस्तूरी से सुवासित वस्त्र के निकट सम्पर्क में आये हुए वस्त्र जिस प्रकार स्वयं सुवासित हो जाते हैं, एवं अन्य वस्तुओं को भी सुवासित करते रहते हैं, उसी प्रकार वासना का सक्रमण होने से पूर्व विज्ञान द्वारा साक्षात्कृत विषय का उत्तर विज्ञान द्वारा स्मरण भी अनुचित न होगा ।

नैयायिक विज्ञानवादियों के इस सिद्धान्त से सहमत नहीं हैं, वे कहते हैं कि वृत्ति विज्ञान का विषय समस्त विश्व है, अतः आत्मा को भी सर्वज्ञ होना चाहिए । इसके अनतिरिक्त सुपुष्टि में भी ज्ञान की सत्ता होने पर वृत्ति भी विषय का अवभासन मानना होगा, क्योंकि ज्ञान सदा विषय युक्त ही होता है विज्ञान को आत्मा मानते हुए पूर्वविज्ञान की वासना का सक्रमण उत्तर विज्ञान में मानना होता है, किन्तु यदि इस प्रकार कारण से कार्य में वासना का सक्रमण स्वीकार करते हैं, तो कारण माता की वामनाओं का सक्रमण कार्य-पुत्र में भी मानना होगा और ऐसा मानने पर माता द्वारा देख गये विषय का पुत्र को स्मरण होना चाहिए । इस प्रकार 'क्षणिक विज्ञान को आत्मा नहीं मान सकते ।' नित्य विज्ञान को आत्मा मानने पर पूर्व वर्णित सर्वज्ञत्व दोष उपस्थित होगा ही, अतः नित्य विज्ञान को भी आत्मा नहीं मान सकते ।^१ इस प्रकार शरीर इन्द्रिय मन और विज्ञान से भिन्न आत्मा है ।

आत्मा का विभुत्व —

आत्मा के सम्बन्ध में एक प्रश्न और विचारणीय है कि उसका परिमाण क्या है—विभु, मध्यम अथवा अणुपरिमाण । आत्मा को मध्यम परिमाण का नहीं मान सकते, क्योंकि मध्यम परिमाण का अर्थ होगा शरीरपरिमाण, और शरीर में वृद्धि ह्रास होता है, अतः आत्मा के परिमाण में शरीर के साथ वृद्धि और ह्रास को स्वीकार करना पड़ेगा । इसके अनतिरिक्त विभिन्न जन्मों में प्रतियोनियों में शरीर के परिमाण में अन्तर होने से आत्मा के परिमाण में भी अन्तर मानना होगा । जैसे चीटी आदि के शरीर में ह्रस्व मध्यम परिमाण तथा हस्ती आदि के शरीर में दीर्घ मध्यम परिमाण इत्यादि । किन्तु नित्य आत्मा में परिमाण-

१. न्याय सिद्धान्त मुक्तावली पृ० २१४-२१६

२. वही पृ० २१६

गत अनित्यता उचित नहीं है, अतः आत्मा को मध्यम परिमाण नहीं मान सकते ।

आत्मा अणु परिमाण वाला भी नहीं है, क्योंकि अणु परिमाण वाला आत्मा सम्पूर्ण शरीर के सुख-दुःख का ज्ञाता नहीं हो सकता, नहीं ही अणुपरिमाण में अनेक जानों का होना ही सम्भव है, अनेक ज्ञान के अभाव में स्मरण भी संभव नहीं है । इस प्रकार 'जो मैं घड़े का द्रष्टा हूँ, वही मैं घड़े को छू रहा हूँ' इत्यादि प्रतीति भी न हो सकेगी । फलतः 'आत्मा विभु परिमाण वाला है' यही मानना होगा ।

आत्मा का प्रत्यक्ष —

न्याय सूत्र के रचयिता गौतम और उनके अनुयायी आत्मा का ज्ञान मानस प्रत्यक्ष से मानते हैं, जबकि कणाद के अनुयायी इसे अनुमेय मानते हैं । गौतम के अनुयायियों का कथन है कि 'घट ज्ञान के समान 'इदं सुखम्' ('यह सुख है') इस ज्ञान की प्रतीति नहीं होती अपितु 'अहं सुखी' ('मैं सुखी हूँ') यह प्रत्यक्षात्मक प्रतीति होती है, इस प्रतीति में आत्मा का प्रत्यक्ष स्वतः हो जाता है' 'शुक्ति अनुमान प्रत्यक्ष के बिना सम्भव नहीं है, अतः आत्मा को अनुमेय मानने के लिए भी उसे प्रत्यक्ष मानना ही होगा ।'

योग भी आत्मा को प्रत्यक्ष का विषय मानता है उसके अनुसार चित्त-वृत्तियों का निरोध होने पर आत्मा अपने स्वरूप में स्थित होता है^१ अर्थात् उसका साक्षात्कार करता है । कणाद के अनुयायी तथा नव्य नैयायिक उद्भूतरूप को अथवा उद्भूतरूप और स्पर्श को प्रत्यक्ष में असाधारण कारण मानते हैं, एवं आत्मा में उद्भूतरूप और उद्भूत स्पर्श के न होने से उनके अनुसार आत्मा का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, किन्तु अनुमान ही होता है । इस अनुमान में आत्मा के इच्छा द्वेष प्रयत्न आदि गुण अथवा प्राण, अपान, निमेष, उन्मेष, जीवन और मन की गति तथा इन्द्रियों के विकार आदि हेतु कहे जाते हैं ।^४ आत्मा की सिद्धि के लिए अनुमान प्रक्रिया इसी प्रकरण में दी जा चुकी है-।

१ न्यायमञ्जरी पृ० ७

२. वही पृ० ७

३. योगदर्शन ८. १. २-३

४ क न्यायमञ्जरी प्रमेय प्रकरण पृ० ८

ख वैशेषिक सूत्र ३.२.४

ग. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११-१४

मनस्

‘मन्यते अनेन इति तन्मन.’ इस व्युत्पत्ति के अनुसार मन केवल ज्ञान का साधन ही नहीं है, अपितु वह सुखादि साक्षात्कार के कारण होने के साथ ही बाह्यप्रत्यक्ष का भी मुख्य साधन है। नैयायिकों ने अन्तिम विशेषता पर ही अधिक बल दिया है, यद्यपि वे आन्तर साक्षात्कार को भी अस्वीकार नहीं करते। इस प्रकार मन में दोनों विशेषताएँ हैं वह सुखादि प्रत्यक्ष का असाधारण कारण है और बाह्यप्रत्यक्ष का साधन भी है। इस प्रकार मन स्वयं इन्द्रिय है, और साथ ही अन्य इन्द्रियों का सहायक भी। चूँकि अन्य इन्द्रियाँ केवल बाह्य विषय के प्रत्यक्ष का ही कारण हैं, अतः मन अन्य इन्द्रियों से भिन्न सिद्ध होता है।

विश्वनाथ के अनुसार सुखादि साक्षात्कार में जो मुख्य साधन (करण) है, उसे मन कहा जाता है।^१ तर्कसंग्रहकार अन्नभट्ट के अनुसार ‘सुख-बुल आदि की उपलब्धि के साधन इन्द्रिय को मन कहते हैं।’ प्रस्तुत लक्षण में उपलब्धि का तात्पर्य है ‘आन्तर साक्षात्कार’ तथा साधन का अर्थ है सहायक कारण। वाक्यवृत्तिकार मेरुशाम्भरी के अनुसार इन लक्षणों में सुखादि का तात्पर्य है ‘आत्मा में विद्यमान वे सभी धर्म, जिनका साक्षात्कार केवल मन द्वारा होता है। अन्नभट्ट के लक्षण में इन्द्रिय पदका प्रयोग आत्मा और आत्ममनः संयोग में मन के लक्षण की अतिव्याप्ति के निवारण के लिए है, किन्तु यदि लक्षण वाक्य में साधन पद का अर्थ केवल करण अर्थात् प्रधान साधन समझा जाए तो इन्द्रिय पद के प्रयोग की आवश्यकता नहीं रह जाती, क्योंकि आत्मा सुखादि का आश्रय है, प्रधान साधन नहीं, तथा आत्ममनः संयोग एक व्यापारमात्र है।

तर्कदीपिका में अन्नभट्ट ने मन का एक अन्य लक्षण दिया है। उसके अनुसार ‘जो स्पर्शवान् न होते हुए भी क्रियावान् है, वह मन है।’^२ मन का यह लक्षण यद्यपि आलोचना की दृष्टि में निर्दोष है, किन्तु यह मन का परिचय देने में सहायक नहीं है। आकाश, काल, दिशा, आत्मा और मन पाँच स्पर्श रहित हैं, इनमें केवल मन ही सक्रिय है।

१ भाषापरिच्छेद ८५

२ तर्कसंग्रह पृ० ५२

३ तर्कदीपिका पृ० ५२

मन की सिद्धि के लिए न्याय में निम्नलिखित युक्तियाँ दी जाती हैं—
 (१) विभु आत्मा और इन्द्रियों का नित्य सम्बन्ध है, तथा पांच ज्ञानेन्द्रिया अपने-
 विषयों से सम्बद्ध होती हैं, फिर भी एक साथ अनेक ज्ञान नहीं होते, इसी से
 निश्चित होता है कि 'मन है'।^१ (२) आत्मा इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष का
 कभी ज्ञान होना और कभी न होना मन के सम्बन्ध में प्रमाण है।^२ (३) आत्मा
 इन्द्रिय और अर्थ का सान्निध्य होते हुए भी ज्ञान सुख आदि का पहले अभाव
 पुन उत्पन्न मन रूप करण की सिद्धि में प्रमाण है।^३ (४) सुखादि का
 साक्षात्कार चूकित जन्म साक्षात्कार है, अतः इसका कारण भी अवश्य है, जैसे
 चाक्षुष साक्षात्कार में चक्षुरूप करण रहता है।^४ मन की सिद्धि के लिए
 विभिन्न आचार्यों द्वारा दी गयी युक्तियों में मुख्यतः एक ही बात है कि
 आत्मा विभु है अतः आत्मा और इन्द्रिय के बीच सम्बन्ध में कभी अन्तराय
 सम्भव नहीं अर्थात् इन्द्रिया चेतन आत्मा से नित्य सम्बन्ध है, अतः विषय
 का इन्द्रिय से जब भी सम्बन्ध हो, ज्ञान होना ही चाहिए, किन्तु ऐसा होता
 नहीं। इसके अतिरिक्त पांच ज्ञान इन्द्रियों में एक काल में ज्ञान नहीं होता।
 आत्मा और इन्द्रिय का तथा इन्द्रिय और विषय का सम्बन्ध होने पर भी ज्ञान
 होने न होने पर कोई कारण होना चाहिए, वह कारण ही मन है। इसके
 अतिरिक्त आत्मा जब सुख आदि का साक्षात्कार करता है, तो वही कार्य और
 कर्त्ता के अतिरिक्त अन्यकरण (मुख्य साधन) का होना भी आवश्यक है,
 वह साधन ही मन है।

मन असंख्य है और प्रत्येक आत्मा के साथ एक एक नियत है।^५ वाक्यवृत्ति-
 कार मेरु शास्त्री ने अन्नभट्ट प्रयुक्त नियत शब्द के अर्थ का स्पष्टीकरण
 करते हुए लिखा है कि 'मन आत्मा में समवाय सम्बन्ध से सम्बद्ध और असम्बद्ध
 भोग का कारण है यह नियत शब्द का अर्थ है।^६ किन्तु नियत शब्द का यह
 तात्पर्य अधिक स्पष्ट है कि प्रत्येक मन एक-एक आत्मा से सम्बद्ध है और
 मृत्यु के बाद जन्मान्तर में भी वह उसके साथ रहता है, इसके फलस्वरूप ही
 विगत संस्कार उद्बुद्ध होते हैं। भू कि मन अनन्त है अतः उनमें सामान्य
 धर्म के रूप में मनस्त्व जाति को भी स्वीकार किया जाता है।

१ न्यायसूत्र १.१.१६।

२ वैशेषिकसूत्र ३.२.१।

३ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३५।

४ न्याय मुक्तावली पृ० ४३३

५ तर्कसंग्रह पृ० ५२।

६ वाक्यवृत्ति मेरुशास्त्री कृत।

मन अणु है—

अन्य द्रव्यों की अपेक्षा मन की एक स्वतन्त्र विशेषता है कि वह अणु परिमाण वाला है। अणु होने के कारण ही वह आत्मा और विषय के सम्बन्ध का कारण बन पाता है, जिसके फलस्वरूप ज्ञान उत्पन्न होता है। अन्यथा विभु आत्मा का प्रत्येक विषय से नित्य सम्बन्ध है, फलस्वरूप उसे प्रत्येक विषय का नित्य ज्ञान होना चाहिए। मीमांसक मन को विभु मानते हैं, इस सम्बन्ध में उनकी युक्तियाँ निम्नलिखित हैं—१ मन विभु है, क्योंकि वह आकाश के समान स्पर्श गुण रहित द्रव्य है।^१ २ मन विभु है, क्योंकि वह काल के समान विशेष गुणों से रहित द्रव्य है।^२ ३ जैसे आत्मा ज्ञान के असमवायिकारण सयोग का आश्रय है एवं विभु है, उसी प्रकार ज्ञान के असमवायिकारण सयोग का आश्रय होने से मन भी विभु है।^३ किन्तु नैयायिकों को मन का यह विभुत्व प्रिय नहीं है। वे कहते हैं कि मन को विभु मानने पर विभु मन प्रत्येक उद्गमों से एक साथ नित्य सम्बद्ध होगा। ऐसी स्थिति में समस्त विषयों का ज्ञान सावकालिक रूप से नित्य ही होना चाहिए। जहाँ एक साथ अनेक ज्ञान की प्रतीति होती है वहाँ प्रतीति भ्रान्त है।^४

इसके अतिरिक्त मन के विभु होने पर स्वप्न और सुषुप्ति का होना भी संभव न होगा, क्योंकि उन अवस्थाओं में भी इन्द्रिय मन और आत्मा का सयोग होने से ज्ञान की उत्पत्ति आवश्यक होगी। तर्कदीपिका में इसी तर्क को दूसरे प्रकार से उपस्थित किया गया है, वहाँ कहा गया है कि चूँकि सयोग दो अप्राप्त वस्तुओं की प्राप्ति को कहते हैं, अतः विभु आत्मा और विभु मन की अप्राप्ति कभी दृष्टिगत नहीं हो सकती (वे नित्य ही मिले हुए हैं), अतः उनके नित्य सम्पर्क को सयोग नहीं कहा जा सकता है। यदि कदाचित् दो विभु पदार्थों का भी सयोग मान भी लिया जाये तो वह नित्य सयोग होगा, क्योंकि दो विभु

१ वैशेषिक उपस्कारभाष्य पृ० १०२

२ वही १०२ ३ वही १०२

४ (क) न्याय सूत्र ३२६१

(ख) भाषा परिच्छेद ८५

(ग) मुक्तावली पृ० ४३४

पदार्थों को विभक्त करने वाला विभाग कभी संभव नहीं है, फलतः सुषुप्ति अवस्था न मानी जा सकेगी, किन्तु मन को अगु मानने पर यह दोष नहीं रहता,^१ क्योंकि जब मन पुरीतत् नाडी में प्रवेश करता है, तब पुरीतत् नाडी से बाहर आत्मा एवं मन का इन्द्रियो द्वारा विषय से संयोग न होने से ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, किन्तु पुरीतत् नाडी से मन के बाहर आने पर आत्मा एवं इन्द्रियो के साथ उसका सम्बन्ध होने पर ज्ञान उत्पन्न होता है। आत्मा को विभु मानने के कारण यहां सन्देह हो सकता है कि पुरीतत् नाडी में विद्यमान मन के साथ आत्मा का सम्बन्ध है ही, अतः वहां ज्ञान का अभाव क्यों है ? किन्तु इसका समाधान स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए आत्मा और मन के संयोग के साथ ही साथ मन और इन्द्रियो का संयोग भी आवश्यक होता है, पुरीतत् नाडी में विद्यमान मन का आत्मा के साथ संयोग तो अवश्य है, किन्तु मन और इन्द्रियो का संयोग नहीं है। श्रोत्र आदि इन्द्रियाँ चूँकि नियत स्थान पर रहने वाली हैं, अतएव मन का उनसे संयोग संभव नहीं है, हाँ सर्वशरीर-व्यापी त्वगिन्द्रिय से संयोग का सन्देह अवश्य ही संभव है, किन्तु नैयायिक पुरीतत् नाडी में त्वगिन्द्रिय की व्यापकता नहीं मानते,^२ अतः उस स्थिति में भी आत्म-संयुक्त मन का त्वगिन्द्रिय से संयोग का अभाव है, अतः सुषुप्ति अवस्था में ज्ञान की संभावना नहीं हो सकती। साथ ही उद्बोधक के अभाव में सुषुप्ति अवस्था में स्मरण भी संभव नहीं है।

हा एक समस्या रह जाती है, वह है 'सुख दुःखादि के ज्ञान की' क्योंकि इनके प्रत्यक्ष के लिए इन्द्रिय और विषय के संयोग की आवश्यकता नहीं होती, एवं पुरीतत् नाडी में विद्यमान मन के साथ भी आत्मा का संयोग तो है ही। नैयायिकों ने इस समस्या का समाधान ज्ञान मात्र के प्रति 'त्वगिन्द्रिय और मन के अथवा इन्द्रिय और मन के संयोग को मान कर किया है।

सुषुप्ति:—

हृदय के निकट पुरीतत् नामक नाडी विशेष है। जब सुषुप्ति के अनुकूल मन में क्रिया होती है, तब मन का और इन्द्रियो के संयोग नाश होकर मन और इन्द्रियो का विभाग होता है।^३ उसके अनन्तर मन का पुरीतत्

१ वैशेषिक ७.१.२३

२ न्याय मुक्तावली पृ० २४५

३ न्याय मुक्तावली पृ० २४६

नाडी से सयोग और उसमें मन की स्थिति होती है, इसे ही सुषुप्ति कहते हैं ।

नैयायिकों के अनुसार 'मन में क्रिया उत्पन्न होने पर मन और आत्मा के संयोग का नाश और उनका विभाग होकर पुरीतत् में मन का प्रवेश होता है ।' वस्तुतः विभु आत्मा से संयुक्त मन आदि द्रव्य का संयोग नित्य अथवा द्रव्य नाश के पूर्व क्षण तक मानना चाहिए, अर्थात् जब तक मन अथवा आत्मा में से किसी एक का नाश नहीं होता, तब तक दोनों के संयोग का नाश सम्भव नहीं है । नैयायिक परम्परा में सुषुप्ति के प्रसङ्ग में आत्ममन संयोगनाश में आत्मा का तात्पर्य विजातीय आत्मा से है, अर्थात् विषयसम्बद्ध इन्द्रियसंयुक्त आत्मा से मन के संयोग का नाश होता है । तात्पर्य यह है कि किसी भी विशेषता से रहित तो शुद्ध आत्मा हुई, तथा विषयसम्बद्ध इन्द्रियसंयुक्त एक विशेष विजातीय आत्मा हुई सुषुप्ति से पूर्व उस विशिष्ट आत्मा में मन के संयोग का नाश होता है । आत्ममन संयोग नाश में इस विशिष्ट आत्मा में विभाग ही अपेक्षित है । इस प्रकार यह केवल कहने का प्रकार भेद द्रविड प्राणायाम) ही हुआ सीधे सबों में आत्ममन संयोग नाश और आत्ममन विभाग के स्थान पर 'मन और इन्द्रिय के संयोग का नाश और मन इन्द्रिय विभाग' का कथन ही अधिक उपयुक्त होगा ।

पुरीतत् नाडी अथवा सुषुप्ति की यह कल्पना नैयायिकों का कोई निज आविष्कार नहीं है । बृहदारण्यक^१ उपनिषद् में भी सुषुप्ति का वर्णन मिलता है, उसके अनुसार 'मन हृदय से निकलकर बहतर हजार नाडियों से निकलता हुआ पुरीतत् नाडी में प्रवेश करता है, उस समय आत्मा को कुछ भी ज्ञान नहीं रहता ।

वेदान्ती पुरीतत् नाडी में मन का प्रवेश न मान कर जीव का प्रवेश मानता है, शेष प्रक्रिया दाना में समान ही है । इसी पुरीतत् नाडी का योगी एवं वेदान्ती सुषुम्ना नाडी कहते हैं । इस नाडी का उच्चतम स्थान ब्रह्मरन्ध्र है । योगी पुरुष की आत्मा इसी मार्ग से शरीर से बाहर निकलती है ।

मन इन्द्रिय है :—

नैयायिक मन को इन्द्रिय मानते हैं, यद्यपि गौतम और कणाद ने स्पष्ट रूप से मन के इन्द्रियत्व को कही स्वीकार नहीं किया, किन्तु उन्होंने इसका निषेध

भी कही नहीं किया। आश्चर्य तो यह है कि गौतम ने शरीर का तो स्पष्ट लक्षण देते हुए उसे चेष्टा इन्द्रिय और अर्थ का आश्रय कहा^१ किन्तु वही इन्द्रिय के प्रसङ्ग में किसी प्रकार का लक्षण दिये बिना ही घ्राण रसन चक्षु त्वक् तथा श्रोत्र इन पांच इन्द्रियों की गणना कर दी।^२ इन इन्द्रियों के स्वरूप और कार्य को देख कर न्याय दर्शन के भाष्यकार वात्स्यायन ने अवश्य ही 'अपने विषय के ग्रहण करने की क्षमता' को इन्द्रिय का लक्षण मान लिया है।^३ यही स्थिति कणाद की है, उन्होंने भी कही इन्द्रिय का लक्षण नहीं दिया, तथा मन इन्द्रिय है या नहीं, इस सम्बन्ध में भी वे सर्वथा मौन रहे हैं। वैशेषिक दर्शन के भाष्यकार आचार्य प्रशस्तपाद ने भी कुछ स्पष्टीकरण देना उचित नहीं समझा। किन्तु सांख्य की परम्परा में मन को स्पष्टतः इन्द्रिय स्वीकार किया गया है।^४ सम्भवतः इसी प्रभाव में आकर उत्तर काल में न्याय में भी मन को इन्द्रिय मान लिया गया। इस मान्यता में प्रत्यक्ष के परम्परागत लक्षण में भी विशेष सहायता मिली है। जैसा कि प्रत्यक्ष शब्द की व्युत्पत्ति में भी प्रबल होता है इन्द्रिय और विषय के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जाता है,^५ 'यू कि सुख आदि के प्रत्यक्ष में केवल मन ही एक मात्र साधन है अन्य इन्द्रिया नहीं, अतः अगत्या सुखादि साक्षात्कार को प्रत्यक्ष मानने के लिए मन को इन्द्रिय मानना आवश्यक हो गया, इसलिए परवर्ती नैयायिकों को स्पष्टरूप में मन को इन्द्रिय स्वीकार करना ही पड़ा।^६ 'अप्रतिषिद्धमनुमतं भवति' इस सिद्धान्त के अनुसार हम इसे (मन का इन्द्रियत्व) गौतम और कणाद आदि का अभिमत भी स्वीकार कर सकते हैं।

वेदान्त के अनुयायी 'इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्थाः, अर्थेभ्यश्च परं मनः, मनसश्च पराबुद्धिः'^७ इत्यादि श्रुति विरोध के कारण मन को इन्द्रिय नहीं मानते, क्योंकि इस श्रुति में मन और इन्द्रियों में भेद स्पष्ट रूप से स्वीकार किया गया है।^८ मन को इन्द्रिय न मानने पर सुख आदि के साक्षात्कार को प्रत्यक्ष मानने

१ न्यायदर्शन १.१.११

२ वही १.१.१२

३ न्यायदर्शन वात्स्यायनभाष्य १.१.१२ ४ सांख्य कारिका २.७

५ न्यायदर्शन १.१.४

६ तर्क संग्रह पृ० ५२

७ (क) कठोपनिषद् १.३.४ १.३.७, १.०-२.३.७

(ख) मुण्डकोपनिषद् २.१.३ ८ वेदान्तसूत्र भाष्य २.३.३. १५

मे बाधा हो सकती है, इस लिए वे नैयायिक स्वीकृत प्रत्यक्ष लक्षण को ही अस्वीकार कर देते हैं। यो तो नव्य नैयायिक भी योगिप्रत्यक्ष को प्रत्यक्ष की परिभाषा के अन्तर्गत करने के लिए प्रत्यक्ष की पूर्वं परिभाषा को छोड़ अन्य परिभाषा करते हैं कि 'जिस ज्ञान में किसी ज्ञानान्तर की सहायता आवश्यक न हो वह प्रत्यक्ष है, किन्तु वे मन को अवश्य ही इन्द्रिय मानते हैं।

नैयायिकों और वेदान्तियों में यह मौलिक अन्तर होते हुए भी दोनों की दृष्टि में मन की स्थिति समान ही है। दोनों ही उसे बाह्य इन्द्रियो से भिन्न मानते हैं, फिर चाहे इन्द्रिय कहे या अन्तःकरण या कुछ अन्य। यदि मन इन्द्रिय है, तो वह अन्तरिन्द्रिय है, तथा बाह्य इन्द्रियो से सर्वथा भिन्न है। यदि वह इन्द्रिय नहीं है, तो भी वह इन्द्रियो की अनेक विशेषताओं से युक्त अवश्य है।

गुण विमर्श

रूप

केवल चक्षु द्वारा ग्रहण किये जाने वाले गुण को रूप कहते हैं ।^१ रूप का यह लक्षण सर्व प्रथम अन्नभट्ट ने किया है । सूत्रकार ने रूप का कोई लक्षण नहीं दिया था, भाष्यकार प्रशस्तपाद ने केवल 'चक्षु द्वारा ग्रहण किये जाने वाले को रूप' कहा था, किन्तु चक्षुग्राह्य पृथिवी जल और अग्नि द्रव्य भी है, सख्या परिमाण आदि गुण भी है, अतः इनमें अतिव्याप्ति निवारणार्थ मात्र पद का प्रयोग उत्तरकालीन आचार्यों ने आवश्यक समझा, अब भी रूपत्व जाति का ग्रहण केवल चक्षु द्वारा होने के कारण उसमें रूप लक्षण की अतिव्याप्ति संभव थी, अतः लक्षण में गुण पद का भी प्रयोग करना आवश्यक समझा गया ।

विश्वनाथ ने भी रूप का लक्षण आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार चक्षु द्वारा ग्राह्य रूप है' इतना ही किया ।^२ किन्तु चक्षुग्राह्य से उनका तात्पर्य 'चक्षु-ग्राह्य विशेष गुण' से है ।^४ विश्वनाथ की इस व्याख्या के अनुसार मात्र और गुण पद के प्रयोग की आवश्यकता नहीं रह जाती । साथ ही मात्र और गुण पद के प्रयोग करने पर और प्रभा घट के बीच संयोग में होने वाली अतिव्याप्ति का निवारण भी हो जाता है । अन्नभट्ट गुण पद का विशेष गुण अर्थ नहीं मानते, अतः उन्हें प्रभा और घट के बीच संयोग में होने वाली अतिव्याप्ति के निवारण के लिए जाति घटित लक्षण मानना पड़ता है ।^५ चूकि संयोगत्व जातिमान संयोग गुण केवल चक्षुग्राह्य नहीं है, अतः उनके अनुसार अतिव्याप्ति न होगी । चूकि वैशेषिक परम्परा में परमाणु में भी रूप (अनुद्भूत रूप) विद्य-

१. तर्क सङ्ग्रह पृ० ५४

२. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४४

३. भाषा परिच्छेद का० १००

४. न्याय मुक्तावली पृ० ४४५ ।

५. तर्कदीपिका पृ० ५५

मान है, किन्तु उसका ग्रहण चक्षु द्वारा संभव नहीं है, इसलिए वाक्यवृत्तिकार मेरुशास्त्री ने त्वचा इन्द्रिय द्वारा अग्राह्य तथा चक्षु द्वारा ग्राह्य गुणत्व से व्याप्य (अवान्तर या विभाजक) जानि से युक्त को रूप कहते हैं, इत्यादि लक्षण किया है ।^१ उपर्युक्त लक्षणों में ग्राह्य पद का तात्पर्य सामान्य प्रत्यक्ष से है, योगिप्रत्यक्ष से नहीं । क्योंकि रूप आदि का योगज प्रत्यक्ष तो नेत्र के बिना भी संभव है ।

शंकर मिश्र ने सामान्य प्रत्यक्ष के लिए पांच बातें आवश्यक मानी हैं, 'महत्परिमाण, अनेक द्रव्यवत्त्व उद्भूतत्व अनभिभूतत्व तथा रूपत्व । परिमाण में महत्परिमाण न होने से उनका प्रत्यक्ष नहीं होता । द्र्यगुण में अनेक द्रव्यवत्त्व न होने से उसका प्रत्यक्ष नहीं होता । नेत्रज्योति में उद्भूतत्व का अभाव प्रत्यक्ष न होने में कारण है । दिन में नक्षत्रों का प्रत्यक्ष अनभिभूतत्व के अभाववश नहीं होता । इसी प्रकार गन्ध और स्पर्श का प्रत्यक्ष रूपत्व के अभाव के कारण संभव नहीं है । स्मरणीय है कि नैयायिक प्रत्यक्ष के लिए रूप ग्रहणा स्पर्श का होना आवश्यक मानते हैं, अतः उनके मन में स्पर्श का प्रत्यक्ष तो हो जायगा किन्तु गन्ध का नहीं । इस का विवेचन पहले किया जा चुका है ।^३

प्रसिद्ध पाश्चात्य दार्शनिक न्यूटन के अनुसार रूप केवल प्रकाश में है, जिस वस्तु पर जैसी प्रकाश किरणें पड़ती हैं, उस वस्तु का वैसा ही रंग प्रतीत होता है । प्रकाश की स्वेत किरणें में सभी आधारभूत रंग विद्यमान रहते हैं, इसी कारण एक शीशे के लण्ड द्वारा विभिन्न रंगों का पृथक् पृथक् प्रत्यक्ष हो सकता है । इस सिद्धान्त के अनुसार पृथिवी एवं जल का कोई निज रूप नहीं है, इन में प्रतीत होने वाला रूप तेज का ही रूप है ।

रूप के भेद —

रूप के सात प्रकार हैं—स्वेत, नीला, पीला, लाल, हरा, कपिश मटमैला, और चितकबरा या चित्र । चित्र (चितकबरा) रंग के सम्बन्ध यह प्रश्न हो सकता है कि इसको पृथक् मानने की क्या आवश्यकता है, इसे विभिन्न रंगों का संयोग क्यों न माना जाए ? नैयायिकों के अनुसार संयोग आदि गुण तो अव्याप्यवृत्ति हैं, अर्थात् वे किसी द्रव्य के एक अंश में रह सकते हैं, किन्तु

१. वाक्यवृत्ति रूपप्रकरण

२. उपस्कार भाष्य ४१ ६, ८

३. इसी ग्रन्थ के पृष्ठ ४४-४५ देखें ।

रूप अव्याप्यवृत्ति न होकर व्याप्यवृत्ति गुण है, अर्थात् रूप सम्पूर्ण द्रव्य में अनिवार्य रूप से एक ही रहेगा। जैसे अव्याप्यवृत्ति सयोगवृक्षरूप द्रव्य के केवल एक भाग में ही रहता है, अतः बन्दर और वृक्ष का सयोग शान्ता में ही माना जाएगा, वृक्ष मूल में नहीं, किन्तु रंग की यह स्थिति नहीं है, प्रत्यक्ष रूप को तो व्याप्यवृत्ति ही होना चाहिए, अर्थात् द्रव्य के सम्पूर्ण अंश में रहना चाहिए, जबकि चित्र द्रव्य में नीला पीला आदि वर्ण व्यापकरूप से कोई भी नहीं है, अतः चित्र रूप को स्वतन्त्र रूप से मानने की आवश्यकता हुई।^१

नैयायिकों की मान्यता के अनुसार चित्ररूप में नीला आदि रूप विद्यमान है, किन्तु वे व्याप्यवृत्ति नहीं है, अतः उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, कारण यह है कि यदि यह माना जाय, कि चित्र में नीला रूप रहता है, और उसका प्रत्यक्ष होता है, तो प्रश्न होगा किस सम्बन्ध में? यदि यह कहे कि चित्र में नीला आदि रूप समवाय सम्बन्ध से रहते हैं और उसका प्रत्यक्ष सयुक्तसमवेतसमवाय से होना है, क्योंकि द्रव्य में चक्षु का सयोग होता है, तथा द्रव्य में चित्र रूप समवाय सम्बन्ध से है, तथा नील रूप चित्र में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान है, तो पुनः प्रश्न होगा कि चित्ररूप गत रूपत्व जाति का प्रत्यक्ष किस सम्बन्ध से माना जाये? क्या चक्षुसयुक्तसमवेतसमवेतसमवाय से? किन्तु प्रत्यक्ष के लिए स्वीकृत छ सन्निकर्षों में इस प्रकार का कोई सन्निकर्ष नहीं है, अतः सप्तम सन्निकर्ष मानना होगा, जो कि गौरव होगा। अतः चित्ररूप में भी नील रूप की अव्याप्यवृत्ति धर्म के रूप में कल्पना नहीं की जा सकती।

नव्य नैयायिक सयोग आदि के समान ही रूप को भी अव्याप्यवृत्ति मानते हैं। उनका कथन है कि अव्याप्यवृत्ति नील आदि भी रूप नहीं है, इसे मानने के लिए किसी कारण की कल्पना करनी होगी, जो कि गौरव होगा। एक द्रव्य में व्याप्यवृत्ति जातीय दो गुणों में विरोध भी प्रमाण के अभाव होने से नहीं मान सकते। ऐसे स्थलों पर विरोध, लाघव के कारण तथा 'एक रूप है' इस प्रत्यक्ष अनुभव से विरोध के कारण, नहीं मान सकते। इस प्रसङ्ग में वे नील वृष की शास्त्रीय परिभाषा उपस्थित करते हैं^२ जिसमें 'वर्ण से लोहित, मुख और पूछ में पाण्डुर तथा खुर और सींग में स्वेत वृष को नील वृष' कहा गया है।^३

१ न्याय मुक्तावली पृ० ४४६

२ सन्निकर्षों को लिए इसी ग्रन्थ का प्रत्यक्ष विमर्श द्रष्टव्य है।

३. न्याय मुक्तावली पृ० ४४७ ४ वही पृ० ४४७-४४८

रूप के उपर्युक्त लक्षण तथा विभाजन से पता चलता है कि रूप से नैयायिकों का तात्पर्य केवल रंग से है, आकार विशेष से नहीं। आकार को नैयायिकों ने अवयव संस्थान विशेष अर्थात् सयोग विशेष माना है, जबकि वेदान्त में आकार को अतद्व्यावृत्ति रूप धर्म ही माना गया है। आकृति धू कि स्पर्श-ग्राह्य भी है, अतः नैयायिक उसे रूपान्तर्गत नहीं स्वीकार करते।

न्याय वैशेषिक में पृथ्वी में सातों रूप स्वीकार किये जाते हैं, जबकि जल में केवल अभास्वरशुक्ल तथा तेज में भास्वरशुक्ल ही माने जाते हैं, शेष नहीं।

रस

रसना इन्द्रिय द्वारा ग्रहण किये जाने वाले गुण को रस कहते हैं।^१ यह रस पृथ्वी और जल में विद्यमान रहता है, आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार यह रस ही प्राणियों में जीवन, पुष्टि, बल और आरोग्य का हेतु है।^२ नैयायिकों के अनुसार रस छह प्रकार का है मीठा, खट्टा, नमकीन, कड़ुवा, कषैला, तीता। बेंलेटाइन (Ballantyne) ने कड़ुवा (कटु) और तीता (तिक्त) को परस्पर विरोधी माना है, किन्तु वह उचित नहीं है क्योंकि नीम, करंदा आदि का कटुभा तथा मिर्च आदि का तीता रस सर्वसामान्य के अनुभव से सिद्ध है।

नैयायिकों ने यद्यपि रूप के प्रमग में अनेक रूपों के मिश्रित रूप को चित्र कहा था, किन्तु अनेक रसों के मिश्रण को उन्होंने चित्र रस नहीं माना है, उसका कारण यह है कि वस्तु किसी वस्तु के विस्तृत भाग के रूप को एक साथ ग्रहण कर सकती है और इसीलिए उस भाग में अनेक रंगों की सत्ता एक काल में देखी जा सकती है, अतः व्याप्यवृत्ति रंग के रूप में चित्र रूप को उन्होंने स्वीकार किया है, किन्तु रसना किसी द्रव्य के विस्तृत भाग का साक्षात्कार नहीं कर सकती उसके द्वारा केवल एक अंश का ही ग्रहण हो पाता है अतः किसी द्रव्य के अनेक भागों में स्थित रसों का साक्षात्कार एक साथ संभव नहीं है, अतः उन्हें चित्र रस मानने की आवश्यकता नहीं हुई।

साहित्यशास्त्र में रस विवेचन के प्रसंग में अनेक रसों के मिश्रण की चित्र रस के रूप में पानक रस नाम से चर्चा की गयी है,^३ किन्तु वस्तुतः वहाँ प्रतीति मिश्रण न

१. (क) प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४५ (ख) कारिकावली १०१

२. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४५

३. काव्यप्रकाश पृ० ७७

होकर पृथक्-पृथक् काल में ही होती है, अतः चित्र रस को मानने की आवश्यकता नहीं होती। यह रस पृथ्वी में छ प्रकार का तथा जल में केवल मधुर रहता है।

गन्ध

धाराण इन्द्रिय द्वारा ग्रहण किये जाने वाले गुण को गन्ध कहते हैं।^१ यह दो प्रकार का है मुरभि और अमुरभि। ये दोनों प्रकार के गन्ध अनुभवगम्य है, अतः नैयायिकों ने इनकी परिभाषा नहीं की है। उन्होंने रस के समान ही गन्ध में भी चित्र भेद स्वीकार नहीं किया है। गन्धकी सत्ता केवल पृथ्वी में है। जल में प्रतीत होने वाला गन्ध पार्थिव सयोग के कारण पार्थिव ही है।

स्पर्श

केवल त्वचा इन्द्रिय द्वारा ग्रहण किये जाने वाले गुण को स्पर्श कहते हैं। यह तीन प्रकार का है शीत उष्ण और अनुराणापीन^२। नव्य नैयायिक कठिन और मुकुमार स्पर्श का भी स्पर्श का भेद मानते हैं। प्राचीन नैयायिकों के अनुसार प्रतीत होने वाला कठिन और मुकुमार स्पर्श सयोग का ही प्रकार है, स्पर्श का भेद नहीं, किन्तु नव्य नैयायिकों का कथन है कि भू कि सयोग चक्षुरान्यद्रव्य ग्राह्य है, जबकि कठिनता और मुकुमार्ता चक्षुरिन्द्रिय ग्राह्य नहीं है, अतः इन्हे सयोग नहीं मानना चाहिए।^३ वस्तुतः सयोग सदा ही चक्षुरिन्द्रियग्राह्य हो यह आवश्यक भी नहीं है क्योंकि जिन द्रव्यों का सयोग हो रहा है वे द्रव्य जिस इन्द्रिय से ग्राह्य होते हैं, उनमें आश्रित सयोग भी उन इन्द्रियों से ही गृहीत होता है। चक्षुर्ग्राह्य दो पार्थिव द्रव्यों का संयोग चक्षुर्ग्राह्य होगा किन्तु जो द्रव्य चक्षुर्ग्राह्य नहीं है, उनमें आश्रित सयोग भी चक्षुर्ग्राह्य नहीं होगा। उदाहरणार्थ हम मन और इन्द्रिय सयोग को ले सकते हैं, यह कभी चक्षुर्ग्राह्य नहीं है। इसके अनिरिक्त चक्षुर्ग्राह्य द्रव्यों के परमाणुओं में विद्यमान सयोग भी उस स्थिति में चक्षुर्ग्राह्य नहीं होता, जबकि उन सयुक्त होने वाले द्रव्यों में महत्परिमाण न हो, महत्परिमाण न होने के कारण परमाणुद्वय सयोग का प्रत्यक्ष नहीं होता। इसके साथ ही सयोग को नैयायिकों ने दो इन्द्रियों

१. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४६

२. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४६.

३. न्याय सिद्धान्त मुक्तावली पृ० ४४६.

द्वारा ग्राह्य माना है ।' अतः सुकुमार कठिन आदि को गुण (सयोग) मानने पर भी उसे चक्षु ग्राह्य होना आवश्यक नहीं है । वात्पयं यह है कि सुकुमार एवं कठिन के स्पर्श के भेद न मानने में कोई कारण नहीं दीखता ।

यह स्पर्श केवल पृथ्वी, जल, तेज, और वायु में ही है, अन्य द्रव्यों में नहीं इनमें से जल में शीत स्पर्श, तेज में उष्ण स्पर्श तथा वायु और पृथ्वी में अनु-ष्णाशीत स्पर्श विद्यमान रहता है ।

पाकज गुण—

पृथ्वी में रूप, रस, गन्ध और स्पर्श पाकज तथा अनित्य है एवं पृथ्वी से भिन्न जल तेज और वायु में अपाकज है । साथ ही नित्य द्रव्य परमाणु में वही रूपादि नित्य एवं अनित्य कार्यद्रव्य में विद्यमान होने पर वही अनित्य हैं । पृथिवी में विद्यमान रूपादि को सर्वथा अनित्य मानते हुए 'पार्थिव परमाणु में विद्यमान गन्ध नित्य है या अनित्य' इस सम्बन्ध में नैयायिक मौन हैं । क्योंकि रूप को नैयायिकों ने सन्निल आदि में अपाकज तथा पृथ्वी आदि में पाकज कहा था^१ चू कि गन्ध सन्निल आदि में नहीं है, अतः यह सामान्य नियम उस पर लागू नहीं होना चाहिए । यदि गन्ध पार्थिव परमाणु में नित्य है पाकज नहीं, तो उसका पृथक् कथन होना चाहिए ।

इस प्रसङ्ग में पाकज का अर्थ विजातीय अग्नि सयोग से उत्पन्न होने वाला गुण है । अग्नि सयोग के कारण पृथ्वी में पूर्व से विद्यमान अपने रूप रस और स्पर्श नष्ट हो जाते हैं, एवं अन्य रूप आदि का जन्म होता है, किन्तु जल और तेज में इस प्रकार विजातीय तेज सयोग के कारण रूप आदि में कोई परिवर्तन नहीं होता । नैयायिकों के अनुसार जल के समान ही वायु में भी विद्यमान आकास्मिक उष्णता पाकज नहीं है क्योंकि, वह प्रतीयमान उष्णता जल अपवा वायु का धर्म नहीं है, अपितु तेज ही सूक्ष्म रूप से जल अपवा वायु के साथ विद्यमान रहता है । अन्यथा (वह उष्णता जल आदि का धर्म होती तो) अग्नि सयोग का अभाव होने पर उक्त प्रतीत होने वाली उष्णता विलीन न होती, क्योंकि पाकज रूपादि अग्नि सयोग का नाश होने पर भी नष्ट नहीं होते ।

रूपादि की पाकज उत्पत्ति के सम्बन्ध में न्याय और वैशेषिक सम्प्रदायों में

१. (क) प्रकस्तपाव भाष्य पृ० ४४ (ख) भाषा परिच्छेद १०१

परस्पर मौलिक मत भेद हैं। वैशेषिक मत में पाक क्रिया के समय घटगत परमाणु पृथक्-पृथक् हो जाते हैं एवं मूल घट का विनाश हो जाता है, सब क्रिया सम्पन्न हो जाने पर अदृष्ट वशात् परिवर्तित रूप आदि बाने परमाणुओं में पुनः संयोग उत्पन्न होता है, एवं संयुक्त परमाणुओं से पुन घट की उत्पत्ति होती है।^१ परमाणुओं में पाक मानने के कारण इन्हें (वैशेषिकों को) पोलुपाकवादी कहा जाता है।^२ न्याय मत में संयोग रहित परमाणुओं में पाक क्रिया नहीं मानी जाती अपितु संयुक्त परमाणुओं में ही मानी जाती है, परिणाम स्वरूप इस मत में तेज संयोग होने पर घट परमाणुओं के संयोग का नाश नहीं होता अर्थात् घट में ही पाक क्रिया एवं रूप आदि का परिवर्तन माना जाता है। इनके अनुसार पाक का तात्पर्य 'रूप आदि को परिवर्तित करने वाला विजातीय तेज संयोग है।'^३ यह तेज संयोग अनेक प्रकार का है। घट में यह विशेष प्रकार का संयोग केवल रूप विशेष को ही उत्पन्न करता है, जबकि आम आदि फलों में विजातीय तेज का संयोग रूप के साथ ही रसगन्ध और स्पर्श चारों में ही परिवर्तन ला देता है। इस विशिष्ट कार्य का कारण भूत तेज संयोग निश्चय ही घट में होने वाले तेज संयोग से भिन्न है। इस प्रसंग में विजातीय शब्द का प्रयोग इसलिए किया है, कि स्वर्ण आदि में होने वाला तेज संयोग चूँकि स्वर्ण के तैजस होने कारण विजातीय नहीं है, अतः उसमें पाकज रूपादि उत्पन्न नहीं होते, यह स्पष्ट हो सके।

वैशेषिकों की पाक प्रक्रिया में घट गत परमाणुओं के विभक्त होने के कारण इयाम घट का विनाश हो जाता है, तथा परमाणुओं में इयाम रूप का नाश और लाल रूप की उत्पत्ति होती है, तदनन्तर पुनः परमाणुओं में संयोग होने में घट की उत्पत्ति होती है। धर्म के विनाश और पुन उत्पत्ति की यह प्रक्रिया वैशेषिकों को परमाणु में पाक मानने के कारण स्वीकार करनी पड़ती है। उनके अनुसार यदि घट का नाश न माना जाएगा तो संयुक्त एवं घनीभूत परमाणुओं के मध्य में विद्यमान परमाणुओं में पाक क्रिया संभव न हो सकेगी। विनाश एवं पुनः उत्पत्ति की प्रक्रिया के अत्यन्त शीघ्र सम्पन्न होने के कारण यह दृष्टिगत नहीं हो पाती।

१. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४६-४८। न्याय मुक्तावली ४४९, ४५०

२. तर्क दीपिका पृ० ५९-६०

३. तर्क दीपिका किष्कणवली पृ० ५८

इस पाकज उत्पत्ति और विनाश में कितना समय लगता है, इस सम्बन्ध में वैशेषिकों में भी चार मत हैं। एक वर्ग इस प्रक्रिया में नौ क्षणों का समय आवश्यक मानता है, दूसरा दस क्षणों का, तीसरा ग्यारह क्षणों का, चौथे मत में यह कार्य केवल पांच क्षणों में ही सम्पन्न हो जाता है। इन चार मतों में नवक्षण की प्रक्रिया अधिकतर स्वीकार की जाती है। इस प्रक्रिया में प्रथम क्षण में अग्नि संयोग से परमाणुओं में कर्म, अन्य परमाणुओं से विभाग, द्व्यणुक आरम्भक संयोग का नाश तथा द्व्यणुक का नाश होता है। द्वितीय क्षण में परमाणु में इयाम रूप आदि गुणों का नाश होता है। तृतीय क्षण में परमाणु में रूप आदि की उत्पत्ति होती है। चतुर्थ क्षण में द्रव्य की पुन उत्पत्ति के अनुकूल परमाणु में क्रिया उत्पत्ति होती है। पञ्चम क्षण में परमाणु का पूर्व स्थान में विभाग होता है। षष्ठ क्षण में पूर्ण संयोग का नाश सप्तम क्षण में परमाणु में द्व्यारम्भक संयोग, अष्टम क्षण में द्व्यणुक की उत्पत्ति एवं नवम क्षण में द्व्यणुक में रक्त रूप आदि गुणों की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार इयामघट में पाक क्रिया के परिणामस्वरूप (पाकज) रक्त वर्ण की (रूप की) उत्पत्ति में नव क्षणों का समय लगता है।^१ उपर्युक्त प्रक्रिया में पूर्व क्रिया की निवृत्ति क्षण में ही उत्तर क्रिया की उत्पत्ति मानी गयी है, किन्तु यदि पूर्व क्रिया की निवृत्ति के पश्चात् अन्य क्षण में अन्य क्रिया की उत्पत्ति मानी जाये, अथवा आरम्भक संयोगनाश के अनन्तर विभागजन्य विभाग की उत्पत्ति मानी जाये तो इस सम्पूर्ण प्रक्रिया में नवक्षणों के स्थान पर दस क्षणों की आवश्यकता होगी।^२ अर्थात् उस प्रक्रिया में प्रथम क्षण में अग्नि संयोग से परमाणुओं में कर्म, इससे परमाणुओं में विभाग, पुन द्व्यारम्भक संयोग का नाश एवं द्व्यणुक का नाश तथा विभागजन्य विभाग की उत्पत्ति होती है। द्वितीयक्षण में इयामरूप आदि पूर्व से विद्यमान गुणों की निवृत्ति तथा पूर्व संयोग का नाश होगा। तृतीय क्षण में परमाणु में रक्त आदि गुणों की उत्पत्ति एवं उत्तर देश से संयोग, चतुर्थ क्षण में उत्तर देश से संयोग एवं उस संयोग से परमाणु में विद्यमान विभागज विभाग क्रिया की निवृत्ति, पञ्चम क्षण में अदृष्टयुक्त आत्मा से संयोग एवं द्रव्य आरम्भ के अनुकूल क्रिया की उत्पत्ति, छठे क्षण में क्रिया द्वारा विभाग, सातवें क्षण में विभाग के द्वारा पूर्वसंयोग का नाश, आठवें क्षण में द्रव्य को आरम्भ करने वाले संयोग की

१. न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ४५२-४५३।

१. (क) वही पृ० ४५३।

(ख) वैशेषिक उपस्कार पृ० १६३

उत्पत्ति, नवम क्षण मे द्रव्यगुण की उत्पत्ति एवं दसवें क्षण मे रक्त रूप आदि गुणो की उत्पत्ति होती है ।^१ इस प्रक्रिया मे पूर्व प्रक्रिया से केवल इतना ही अन्तर है कि पूर्व प्रक्रिया मे पाचवे क्षण मे पूर्व क्रिया की निवृत्ति और उत्तर क्रिया की उत्पत्ति मानी गयी थी । इस प्रक्रिया मे पाचवे क्षण मे पूर्वक्रिया निवृत्ति एवं छठे क्षण में उत्तर क्रिया की उत्पत्ति मानी गयी है ।

उपयुक्त प्रक्रिया मे प्रथम क्षण मे होने वाली क्रिया द्रव्यगुण नाश तथा विभागज विभाग दोनो को स्वीकार किया गया है, किन्तु जब इन दोनो की उत्पत्ति दो क्षणो मे मानेंगे, तो कुल प्रक्रिया ग्यारह क्षणो मे सम्पन्न होगी । इस प्रक्रिया मे समय विभाग निम्न लिखित प्रकार से होगा — प्रथम क्षण मे अग्नि संयोग से परमाणुओं मे कर्म, इससे परमाणुओं मे विभाग, पुन द्रव्यारम्भक संयोग का नाश एव द्रव्यगुण का नाश, द्वितीय क्षण मे विभाग की उत्पत्ति एव श्याम रूप का नाश, तृतीय क्षण मे संयोग का नाश एव रक्त आदि रूप की उत्पत्ति, चतुर्थ क्षण मे उत्तर देश मे संयोग, पञ्चम क्षण में बह्मसंयोग मे उत्पन्न विभागज विभागक्रिया की निवृत्ति, छठे क्षण मे अदृष्ट युक्त अत्मा से संयोग एव द्रव्य आरम्भ के अनुगुण क्रिया की उत्पत्ति, सातवे क्षण मे क्रिया मे विभाग, आठवे क्षण मे विभाग के द्वारा पूर्व संयोग का नाश नवमे क्षण मे द्रव्य को आरम्भ करने वाले संयोग की उत्पत्ति, दसवे क्षण मे द्रव्यगुण की उत्पत्ति एव ग्यारहवे क्षण मे द्रव्यगुण मे रक्त रूप आदि गुणो की उत्पत्ति सम्पन्न होती है ।^२

वैशेषिको का एक सम्प्रदाय पाच क्षणो मे ही रूपादि की उत्पत्ति स्वीकार करता है, उसके अनुसार प्रथम क्षण मे अग्नि के संयोग मे परमाणु मे कर्म, उन परमाणुओं मे विभाग, द्रव्यगुण के आरम्भक संयोग का नाश, परमाण्वन्तर मे कर्म, द्रव्यगुण नाश तथा परमाण्वन्तर कर्मजन्य विभाग सम्पन्न होता है । द्वितीय क्षण मे परमाणु के श्यामरूप आदि का नाश तथा परमाण्वगुन्तरकर्मजन्य विभाग से पूर्व संयोग का विनाश, तृतीय क्षण मे परमाणु मे रक्त रूप की उत्पत्ति एव द्रव्यारम्भक संयोग होता है, इसके अनन्तर चतुर्थ क्षण मे द्रव्यगुण की उत्पत्ति और पाचवे क्षण मे रक्तरूप की उत्पत्ति होती है^३ । एक अन्य

१ न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ४५३-४५४

२ वही पृ० ४५६-

३ वही पृ० ४५६

सम्प्रदाय द्रव्यनाश के समय परमाण्वन्तर में कर्म मानता है, उसके अनुसार छ क्षणों में रक्त रूप की उत्पत्ति की होगी। प्रथम क्षण में अग्नि मयोंग से परमाणु में कर्म, परमाण्वन्तर से विभाग, द्यगुक्त के आरम्भक सयोग का नाश तथा द्यगुक्त नाश और परमाण्वन्तर में कर्म होता है। द्वितीय क्षण में परमाणु गत श्याम आदि रूप का नाश, परमाण्वन्तर में कर्मज विभाग, तृतीय क्षण में परमाणु में रक्त आदि रूप की उत्पत्ति, परमाण्वन्तर में पूर्वसयोग का नाश, चतुर्थक्षण में परमाण्वन्तर में सयोग, पञ्चम क्षण में द्यगुक्त की उत्पत्ति एवं छठे क्षण में रक्त रूप की उत्पत्ति।^१ वैशेषिकों की एक अन्य परम्परा उपर्युक्त प्रक्रिया में श्यामादि रूप नाश के समय परमाण्वन्तर में कर्म मानती है, फलतः रक्तोत्पत्ति की यह प्रक्रिया सात क्षणों में सम्पन्न होगी। इस प्रक्रिया में प्रथम क्षणों में अग्नि मयोंग से परमाणु में कर्म, परमाण्वन्तर से विभाग, द्यगुक्तारम्भक सयोग का नाश तथा द्यगुक्त नाश, द्वितीयक्षण में परमाणु गत श्याम आदि रूप का नाश एवं परमाण्वन्तर में कर्म, तृतीयक्षण में परमाणु में रक्त आदि रूप की उत्पत्ति तथा परमाण्वन्तर में कर्मजविभाग, चतुर्थ क्षण में परमाण्वन्तर में विद्यमान पूर्व सयोग का नाश, पञ्चम क्षण में परमाण्वन्तर में सयोग, षष्ठ क्षण में द्यगुक्त की उत्पत्ति एवं सप्तम क्षण में द्यगुक्त में रक्त रूप आदि की उत्पत्ति होगा। एक अन्य परम्परा परमाणु में रक्तारूप आदि की उत्पत्ति के समकाल में परमाण्वन्तर में कर्म मानती है इसके अनुसार प्रथम क्षण में अग्नि मयोंग से परमाणु में कर्म, परमाण्वन्तर से विभाग, द्यगुक्तारम्भक सयोग का नाश तथा द्यगुक्त का नाश, द्वितीय क्षण में परमाणुगत श्यामादि रूप का नाश, तृतीय क्षण में परमाणु में रक्त आदि रूप की उत्पत्ति तथा परमाण्वन्तर में कर्म, चतुर्थ क्षण में परमाण्वन्तर में कर्मज विभाग, पञ्चम क्षण में पूर्व सयोग का नाश, षष्ठ क्षण में परमाण्वन्तर से सयोग, सप्तम क्षण में द्यगुक्त की उत्पत्ति एवं अष्टम क्षण में रक्त आदि रूप की उत्पत्ति होती है।^२

१ न्याय मुक्तावली पृ० ४५६-४५७।

२ वही पृ० ४५७।

३ वही पृ० ४५७

नैयायिकों के अनुसार द्रव्यगुण आदि में ही पाक की क्रिया सम्पन्न होगी । उनका कहना है कि द्रव्यगुण इत्यादि अवयवी छिद्र युक्त है अतः, बल्लि के सूक्ष्म अवयव अन्तः प्रविष्ट होकर द्रव्य के स्थिर (अविनष्ट) अवयवों में ही पाक क्रिया करते हैं यह मानने में कोई आपत्ति नहीं है । इसके अतिरिक्त पिठरपाकवादी नैयायिक घट विनाश पर आपत्ति करते हुए कहते हैं, कि यदि प्रथम घट का नाश होकर अन्य घट की उत्पत्ति होती है, तो यह वही घट है, यह ज्ञान सम्भव न होना चाहिए, साथ ही आम (भावा) में रखे हुए अनेक पात्र ऊपर के पात्रों के आश्रय बने हैं । यदि नीचे के घट का विनाश हो जाये तो ऊपर रखे हुए पात्र गिर जाने चाहिए, किन्तु पाक के अनन्तर 'यह वही घट है' यह प्रत्यभज्ञा होती है, तथा आम (भावा) गत सब पात्र गिर नहीं जाते, अतः घट विनाश मानना उचित नहीं है ।

वैशेषिक सम्प्रदाय के आचार्य उपर्युक्त प्रश्नों के उत्तर अरस्तू की प्रक्रिया अर्थात् प्रदान के मध्यम से ही देते हैं । वे कहते हैं कि एक घट में किसी नुकीले पदार्थ से कुछ मिट्टी मुरचकर चिह्न बनाने पर उस घट को नवीन घट कहेंगे या प्राचीन ? क्यों कि पूर्व घट में विद्यमान परमाणुओं की अपेक्षा वर्तमान घट के परमाणुओं में अन्तर है । फिर इस घट में यह वही घट है यह व्यवहार और प्रत्यभज्ञा क्यों होती है ? अब यहाँ घटभेद मानना अनुचित नहीं है । यही स्थिति पाक के अनन्तर घट में भी क्यों न मानी जाए ?

नैयायिक बिना पूर्व घट नाश के ही रक्त्त रूप आदि की पाकज उत्पत्ति मानते हैं, इस सिद्धान्त पर वैशेषिकों का आक्षेप है कि सम्युक्त परमाणुओं के अन्तर्गत विद्यमान परमाणुओं में पाक क्रिया एवं उनमें रूप इत्यादि की उत्पत्ति किस प्रकार होगी ? इसके समाधान के लिये नैयायिकों की ओर से एक लौकिक उदाहरण देलना पर्याप्त होगा — जैसे किसी पात्र में रखते हुए जल का एवं उस जल में पड़े हुए अन्न का पाक होता है इसी प्रकार घट गत परमाणुओं का भी पाक सम्पन्न होगा वे परस्पर कितने भी सबद्ध और अन्तर्गत क्यों न हों ?

इस प्रकार पीलुपाकवादी वैशेषिक एवं पिठरपाकवादी नैयायिकों में पाकज रूप आदि की उत्पत्ति के प्रसङ्ग में मौलिक मत भेद है । इस प्रसङ्ग में स्मरणीय है कि पीलुपाक को आधार मानकर ही वैशेषिकों ने गन्ध को भी

पाकज तथा अनित्य माना है जब कि नैयायिकों ने परमाणु गत गन्ध को नित्य तथा अपाकज एवं कार्य द्रव्य में अनित्य एवं पाकज माना है ।

इसके अतिरिक्त वैशेषिकों का द्वित्व एवं विभागज विभाग के सम्बन्ध भी नैयायिकों से मौलिक मत भेद है,^१ जिनकी चर्चा यथासमय की जाएगी ।

संख्या

‘एकत्व आदि व्यवहार की हेतु संख्या है ।’ यहा हेतु शब्द का तात्पर्य असाधारण निमित्त कारण है, साधारण निमित्त नहीं क्योंकि बिना और काल प्रत्येक अन्य पदार्थ की उत्पत्ति में निमित्त कारण है किन्तु वे संख्या नहीं हैं । निमित्त कारण भी इसी लिए कहा गया है, कि आकाश प्रत्येक वस्तु के व्यवहार का उपादान कारण है ।

वैशेषिक में स्वीकार किये गये सामान्य गुणों में संख्या सर्व प्रथम है ।^२ सामान्य द्रव्य उन्हें कहा जाता है जो किसी एक द्रव्य पर आश्रित नहीं रहते, नहीं ही उन्हें किसी द्रव्य की विशेषता (लक्षण) के रूप में प्रयुक्त किया जा सकता है । सामान्य गुण किसी भी द्रव्य में या उसके भाग विरूप में स्थायी रूप से नहीं रहते किन्तु इनका आरोप मात्र किया जाता है । यह ठीक है कि हम इन गुणों का व्यवहार करते हैं, किन्तु उन्हें किसी बाह्य द्रव्यों में वास्तविक रूप से स्वीकार नहीं करते । हम प्रथम उनकी कल्पना करते हैं, तभी उनका प्रत्यक्ष करते हैं । जबकि विशेष गुण वास्तविक रूप से रहते हैं, प्रत्यक्ष के पूर्व उनका अपेक्षा बुद्धि से उत्पन्न होना आवश्यक नहीं होता । अन्य सामान्य गुणों के समान संख्या भी सर्व प्रथम अपेक्षा बुद्धि से कल्पना में उत्पन्न होती है और उसके बाद द्रव्य से उसके सम्बन्ध का प्रत्यक्ष होता है । इसीलिए वैशेषिक द्वित्व आदि संख्या को अपेक्षा बुद्धि से उत्पन्न मानते हैं । इनके अनुसार द्वित्व में लेकर परार्थ पर्यन्त सभी संख्याएँ अपेक्षाबुद्धिजन्य एवं अनित्य हैं । वैशेषिक सूत्रों के भाष्यकार शंकरमिश्र तथा न्यायकन्दर्वाकार श्रीधर के अनुसार द्वित्व त्रित्व आदि से भी भिन्न बहुत्व भी एक संख्या विशेष है ।^३ अन्य वैशेषिक बहुत्व संख्या को स्वीकार नहीं करते ।

१. सर्वदर्शन संग्रह पृ० ८६

२. प्रशस्त पाद भाष्य पृ० ४८

३. (क) वही पृ० ३६

(ख) भाषापरिच्छेद ६१

४. (क) वैशेषिक उपस्कार पृ० १८०

(ख) मुक्तावली पृ० ४४६

द्वित्व—

जैसाकि पूर्वे प्रकरण में कहा जा चुका है द्वित्व के सम्बन्ध में भी नैयायिकों एवं वैशेषिकों में मतभेद है। नैयायिक एकत्व के समान द्वित्व आदि संख्या को भी द्रव्यसमकाल अवस्थायी मानते हैं, जबकि वैशेषिकों के अनुसार द्वित्व आदि संख्या अपेक्षाबुद्धि से उत्पन्न होती है। अपेक्षाबुद्धि का अर्थ है, अनेक वस्तुओं में अनेकत्व बुद्धि एवं एकत्व बुद्धि।^१ सर्व प्रथम जब दो वस्तुएं हमारे सामने आती हैं, तब हम तत्काल ही उन्हें दो नहीं कह पाते। प्रथम हम उन दोनों को पृथक् पृथक् एक-एक के रूप में प्रत्यक्ष करते हैं पुनः दोनों वस्तुओं की मस्तिष्क में एक साथ स्थिति उत्पन्न होती है और तभी द्वित्व सामान्य ज्ञान उत्पन्न होता है पुनः द्वित्व गुण अर्थात् यह द्वित्व द्रव्याश्रित है, यह ज्ञान उत्पन्न होना है। तदनन्तर सस्कार की उत्पत्ति होती है।^२ त्रित्व आदि की उत्पत्ति का भी यही क्रम है।

ऊपर की पंक्तियों में कहा गया है कि द्वित्वादि बुद्धि अपेक्षा बुद्धि से उत्पन्न होती है, अर्थात् अपेक्षा बुद्धि द्वित्व ज्ञान की उत्पादिका है, ज्ञापका नहीं, यह इसलिए कि ज्ञाप्य एवं ज्ञापक की स्थिति ज्ञात अवस्था से अन्यत्र भी आवश्यक है, किन्तु कार्य और कारण के सम्बन्ध में यह बात आवश्यक नहीं है, अर्थात् इस के विपरीत कार्य की प्रतीति कारणपूर्वक ही होगी साथ ही कारणनाश से कार्य का नाश भी अवश्यमेव होगा। प्रस्तुत प्रसंग में अपेक्षा बुद्धि की पृथक् रूप से प्रतीति नहीं होती, नहीं ही द्वित्व की स्वतन्त्र स्थिति सिद्ध होती है। अतः अपेक्षा बुद्धि को ज्ञापक न मानकर कारक मानना ही अधिक उचित होगा। द्वित्व के कार्यत्व की सिद्धि निम्नलिखित अनुमान प्रक्रिया से की जाती है। द्वित्व अपेक्षाबुद्धि का कार्य है, ज्ञापक न होते हुए भी अपेक्षा बुद्धि के अव्यवहित उत्तर में उपलब्ध होने से, जैसे संयोग के अव्यवहित पर में उपलब्ध शब्द संयोग का कार्य है।^३ माधवाचार्य के अनुसार 'द्वित्वादि चूक दो एकत्वों पर आधारित अन्त्य ज्ञान है, अतः वह व्यर्थ नहीं हो सकते। जैसे अनेकाश्रित पृथक्त्व आदि गुण के कार्य है व्यर्थ नहीं।^४ चूँकि द्वित्वज्ञान अपेक्षाबुद्धि का कार्य है, अतः अपेक्षाबुद्धि (कारण) का नाश हो

१. भाषापरिच्छेद पृ० १०६

२. सर्वदर्शन संग्रह पृ० ८६।

३. वही पृ० ८६

४. वही पृ० ८६

जाने से उसका भी नाश हो जाता है।^१ वैशेषिकों के अनुसार द्वित्व की उत्पत्ति में आठ क्षणों का समय लगता है—प्रथमक्षण में उत्पन्न होने वाले द्वित्व के आधार द्रव्यों से इन्द्रिय का सन्निकर्ष, द्वितीय क्षण में दोनों पदार्थों में विद्यमान एकत्व का सामान्यज्ञान, तृतीय क्षण में एकत्व सामान्य से विशिष्ट एकत्वगुण की समूहात्मस्वरूप अपेक्षाबुद्धि, चतुर्थ क्षण में द्वित्वगुण की उत्पत्ति, पञ्चम क्षण में द्वित्वगत सामान्य का ज्ञान, छठे क्षण में द्वित्वत्व ज्ञाति विशिष्ट द्वित्व गुण का ज्ञान, सप्तम क्षण में द्वित्व गुण विशिष्ट द्रव्य का ज्ञान, एव आठवें क्षण में संस्कार का जन्म होता है। इस प्रकार इन्द्रिय सन्निकर्ष से लेकर संस्कार के जन्म तक कुल आठ क्षणों का समय व्यतीत होता है।^२

ऊपर की पक्तियों में कहा जा चुका है कि कारण अथवा अपेक्षा बुद्धि के नाश से द्वित्व बुद्धि का नाश हुआ करता है। इस नाश की प्रक्रिया निम्नलिखित है:—प्रथम क्षण में अपेक्षा बुद्धि द्वारा एकत्वत्व सामान्यज्ञान का नाश, द्वितीय क्षण में द्वित्वत्व सामान्यज्ञान से अपेक्षाबुद्धि का नाश, तृतीय क्षण में द्वित्व गुण बुद्धि से द्वित्वत्व सामान्यज्ञान का नाश, चतुर्थ क्षण में द्वित्व विशिष्ट द्रव्य बुद्धि से द्वित्व गुण बुद्धि का विनाश एवं पंचम क्षण में संस्कार से अथवा विषयान्तर के ज्ञान से द्वित्व विशिष्ट द्रव्य बुद्धि का नाश हो जाता है।^३ इस प्रकार द्वित्वज्ञान की प्रक्रिया से विनाश की प्रक्रिया में तान क्षण का समय कम लगता है।

कभी-कभी आश्रय नाश से भी द्वित्व का नाश होता है उसकी प्रक्रिया यह है—जिस क्षण एक आश्रय द्वित्व सामान्य की ज्ञान हो रहा है यदि उसी क्षण द्वित्व के आधार अवयवों में विनाश हेतु कर्म प्रारम्भ होता है तो गुणों की उत्पत्ति के समकाल में सयोग नाश, द्वित्वत्व सामान्य ज्ञान के समय द्रव्यनाश होकर एक ओर द्रव्यनाश से सयोगनाश होना है और दूसरी ओर सामान्यज्ञान से अपेक्षाबुद्धि का नाश होता है। इस प्रकार अपेक्षा बुद्धि के नाश के साथ ही द्वित्व का नाश हो जाता है।^४ यदि अपेक्षाबुद्धि का उत्पत्ति काल में द्वित्व के आधार अवयवों में कर्म प्रारम्भ होता है तो आश्रय और अपेक्षाबुद्धि दोनों के

१. भाषापरिच्छेद १०८

२. वैशेषिक उपस्कार भाष्य ७, २, ८.

३. वही पृ० १७७

४. वही पृ० १७८

समकालीन नाश द्वारा ही द्वित्व का नाश होता है उस समय द्वित्व के आधार द्रव्यावयवों में कर्म के साथ ही अपेक्षा बुद्धि की उत्पत्ति, विभाग की उत्पत्ति और द्वित्व की उत्पत्ति, सयोगनाश और द्वित्व सामान्यज्ञान तथा द्रव्यनाश और अपेक्षाबुद्धिनाश साथ-साथ होकर दोनों विनाशो के परिणाम स्वरूप द्वित्व नाश रूपी एक कार्य उत्पन्न होता है ।^१ किन्तु यह प्रक्रिया केवल इसी मत में समभव है जब एक उत्पन्न ज्ञान को अन्य-अन्य ज्ञान का विनाशक माना जाए ।

संख्या के प्रसंग में एक बात और विचारणीय है कि एकत्वरूप समान सामग्री से कही द्वित्व और कही त्रित्व इत्यादि की उत्पत्ति क्यों होती है ? द्वित्व के प्रति दो एकत्वो त्रित्व के प्रति तीन एकत्वो को भी कारण नहीं मान सकते क्योंकि एकत्व में द्वित्व त्रित्व आदि संख्या का अभाव है । एकत्व के समवायि कारण में विद्यमान द्वित्व त्रित्व को भी कारण नहीं मान सकते, क्यों कि उस क्षण तक एकत्व के कारण द्रव्यो में द्वित्वादि की उत्पत्ति नहीं हुई है । अदृष्ट विशेष को भी कारण मानना समभव नहीं है, क्योंकि ऐसी स्थिति में अदृष्ट विशेष से कभी द्वित्व की सामग्री से त्रित्व आदि की भी उत्पत्ति समभव है यह स्वीकार करना होगा । वैशेषिको के अनुसार इस समस्या का समाधान निम्नलिखित है जसे तुल्य सामग्री होने पर भी पाकज रूप रस गन्ध स्पर्श में भेद होता है उसी प्रकार यहाँ भी द्वित्व त्रित्व आदि भेद होगा । अथवा शुद्ध अपेक्षा-बुद्धि से द्वित्व की उत्पत्ति, द्वित्व विशिष्ट अपेक्षा बुद्धि से त्रित्व की त्रित्वादि-विशिष्ट अपेक्षा बुद्धि से चतुष्ट्वादि की उत्पत्ति होगी । 'आज उसने सौ शत्रुओं का मारा है' इत्यादि स्थलों पर जहाँ समवायिकारण नष्ट हो चुका है, द्वित्वादि की उत्पत्ति नहीं होती किन्तु गौण व्यवहार ही होता है ।^२

वैशेषिक परम्परा में द्वित्व को अनित्य अर्थात् अपेक्षा बुद्धि के नाश के कारण विनष्ट मानना पड़ता है उसका कारण पारम्परिक (Technecal) है । चूँकि वैशेषिको के अनुसार प्रत्येक ज्ञान व्यापक आत्मा का धर्म है तथा वह केवल तीन क्षण ही स्थित रहता है एवं अपने कार्य द्वारा नष्टकर दिया जाता है इसीलिए द्वित्वादि को सर्वत्र अनित्य ही माना जाता है ।

परिमाण

मानव्यवहार के असाधारण कारण को परिमाण कहते हैं । यह चार

१. वही पृ० १७६

२. वैशेषिक उपस्करभाष्य १७६

प्रकार का है अणु, महत्, दीर्घ और ह्रस्व । इन चारों भेदों में भी परम और मध्यम भेद से दो-दो भेद हो जाते हैं । इसके अतिरिक्त अणु और महत् परिमाण में नित्य और अनित्य भेद से भी दो-दो भेद होते हैं । इस प्रकार परिमाण के कुल बारह भेद हो सकते हैं । नित्य आकाश, काल और दिशा में नित्य परममहत्परिमाण है, अणुक आदि में अनित्य महत्परिमाण है । इसी प्रकार पृथिवी आदि के परिमाणों में नित्य परम अणुपरिमाण रहता है, इसी को परिमाणव्य भी कहते हैं । द्रव्यगुण में विद्यमान परिमाण अनित्य अणु परिमाण है । कमल, आमलक, और बिल्व आदि में भी यद्यपि महत्परिमाण है, किन्तु उस महत् में प्रकर्ष के अभाववश गौण रूप से उसे अणु भी कह लिया जाता है । दीर्घ और ह्रस्व परिमाण सर्वत्र अनित्य ही है । इनमें दीर्घ परिमाण मध्यम-महत्परिमाण से लघु, तथा ह्रस्व परिमाण मध्यम अणुपरिमाण से विशाल होता है । न्यायकन्दलीकार के अनुसार महत् और दीर्घ को तथा अणु और ह्रस्व को सर्वथा अभिन्न मानना चाहिए । काष्ठ इक्षु बास आदि लौकिक पदार्थ यद्यपि दीर्घ परिमाण वाले हैं, किन्तु गौण रूप से इन्हें ह्रस्व भी कह लिया जाता है । अनित्य परिमाण सत्त्वा, परिमाण और प्रचय विशेष (सयोग विशेष) पर आधारित हुआ करता है । अणुक में उत्पन्न महत्परिमाण द्रव्यगुणों की सत्त्वा पर आधारित रहा करता है । यहाँ परिमाण के प्रति यदि सत्त्वा को कारण न मानकर द्रव्यगुण परिमाण को कारण माना जायेगा तो 'परिमाण सदा ही अपने से उत्कृष्ट परिमाण को जन्म देता है' इस सिद्धान्त के अनुसार द्रव्यगुण के अणु परिमाण से उत्पन्न अणुक का परिमाण अगुतर होना चाहिए । चूकि घट आदि में विद्यमान परिमाण कारण के परिमाण से उत्पन्न है । इसीलिए समान सत्त्वा वाले किन्तु भिन्न परिमाण वाले दो कपालों के सयोग से प्रत्येक घट के परिमाण में अन्तर हुआ करता है । इसी प्रकार दो रुई के पिण्डों से उत्पन्न कार्य में परिमाण प्रचय से उत्पन्न हुआ करता है । इसीलिए समान परिमाण वाले दो-दो रुई पिण्डों से उत्पन्न अनेक कार्य पिण्डों में प्रचय भेद से परिमाण भेद हुआ करता है । दीर्घत्व और ह्रस्वत्व की उत्पत्ति के नियम भी महत्त्व और अणुत्व की उत्पत्ति के नियमों के अनुसार ही हैं ।

यहाँ एक प्रश्न विचारणीय है कि अणुक आदि में विद्यमान महत्त्व और

दीर्घत्व में तथा द्व्यणुक में विद्यमान अणुत्व और ह्रस्वत्व में क्या अन्तर है ? इन दोनों को समान ही क्यों न माना जाए ? आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार चूंकि महत्परिमाण वाले द्रव्यों में 'दीर्घ को ले आओ, दीर्घ द्रव्यों में महत्परिमाण वाले द्रव्यों को ले आओ' इत्यादि लोक व्यवहार होता है अतः महत् और दीर्घत्व को पृथक् मानना ही चाहिए। इसी प्रकार अणुत्व और ह्रस्वत्व का परस्पर भेद भी लौकिक प्रत्यक्ष पर आश्रित है, अतः इनको अस्वीकार नहीं किया जा सकता।^१ प्रत्येक प्रकार के इन अनित्य परमाणु का नाश कारणनाश से हुआ करता है।

परिमाण के प्रसङ्ग में एक बात और विचारणीय है कि किसी महत्परिमाण द्रव्य में एक अवयव विशेष की हानि होने पर अथवा कुछ उपादानों का उपचय होने पर जो परिणामान्तर उत्पन्न होता है, उससे पूर्वपरिमाण का नाश माना जाये अथवा नहीं ? अवयवनाश अथवा उपचय दोनों की स्थिति में ही चूंकि पूर्व परिमाण की प्रत्यभिज्ञा होती अतः पूर्व परिणाम की सत्ता माननी ही चाहिए। किन्तु वैशेषिक पूर्व परिणाम का नाश स्वीकार करते हैं। उनका कथन है कि परमाणुओं का विश्लेषण होने पर द्व्यणुक नाश, और उसका नाश होने पर त्र्यणुक नाश और क्रम से महा अवयवी का नाश होता है। इसी प्रकार पट आदि के अवयवों में उपत्रय होने पर समवायिकारण के नाश होने पर अवयवी का नाश भी आवश्यक है। कारण यह है कि पट के प्रति तन्तु सयोग को असमवायिकारण माना जाता है, पट तन्तु सयोग को नहीं अतः पूर्व पट और तन्तु सयोग से नवीन पट की उत्पत्ति नहीं मानी जा सकती, अतः तन्त्वन्तर सयोग होने पर तुरी फल वेम (कर्षा) आदि के आघात से पूर्व तन्तुओं के सयोग का नाश मानना आवश्यक है। इस प्रकार अवयव नाश और अवयवान्तर का उपचय होने पर पूर्व अवयवी का और उसके परिमाण का नाश होता है, तदनन्तर अन्य अवयवी की उत्पत्ति और पुनः परिमाण की उत्पत्ति होती है।^२ पूर्व द्रव्यविषयक प्रत्यभिज्ञा समान जातीय दीपशिखा के समान होती है,^३ जो कि भ्रान्त प्रतीति है।

पृथक्त्व

‘यह इससे पृथक् है’ इस ज्ञान, कथन और व्यवहार का कारण पृथक्त्व गुण

१. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ५९

२. सिद्धान्त मुक्तावली पृ० ४६७-६८

है। यह पृथक्त्व एक द्रव्य और अनेक द्रव्य दोनों पर यथासमय सख्या के समान आश्रित रहता है। पृथक्त्व नित्य और अनित्य भेद से दो प्रकार का है। नित्य द्रव्य पर आश्रित पृथक्त्व नित्य तथा अनित्य द्रव्य पर आश्रित अनित्य है।

पृथक्त्व के सम्बन्ध में यह शका हो सकती है कि पृथक्त्व को अन्योन्या-भाव क्यों न माना जाये ? 'यह घट पट से पृथक् है' तथा यह घट पट नहीं है' इन दो प्रतीतियों में क्या अन्तर है ? कणाद रहस्यकार के अनुसार पृथक्त्व में अवधि का निरूपण प्रधान रहता है, जबकि अन्योन्याभाव में प्रति-योग का निरूपण। इसी प्रकार 'इदम् इदं न', 'इदमस्मात्पृथक्' इत्यादि वाक्य-व्यवहार में भेद भी पृथक्त्व को पृथक् सत्ता सिद्ध करता है।^१ पृथक्त्व को वैधर्म्य भी नहीं कह सकते, क्योंकि 'लाल श्याम से भिन्न (पृथक्) है' इस प्रतीति में लाल और श्याम को पृथक् मानते हुए भी विधर्म नहीं कह सकते। पृथक्त्व को सामान्य विशेष रूप भी नहीं कह सकते, क्योंकि सामान्य विशेष द्रव्य गुण और कर्म इन तीन द्रव्यों में आश्रित रहता है, जबकि पृथक्त्व गुण होने से केवल द्रव्याश्रित ही है।^२ अतः पृथक्त्व अन्योन्याभाव वैधर्म्य अथवा सामान्य विशेष से सर्वथा भिन्न गुण है। गुणों और कर्मों में पृथक्त्व व्यवहार के कारण पृथक्त्व के गुणत्व का खण्डन नहीं किया जा सकता, क्योंकि गुण और कर्म में किया जाने वाला पृथक्त्व व्यवहार केवल गौण व्यवहार है।^३

पृथक्त्व में विद्यमान धर्म को पृथक्त्व जाति कहते हैं, नित्यत्व अनित्यत्व आदि के प्रसंग में यद्यपि पृथक्त्व सख्या नामक गुण से साम्य रखता है, किन्तु प्रसस्तपाद के अनुसार जाति के प्रसङ्ग में दोनों में पूर्ण वैधर्म्य है सख्यात्व एक परसामान्य है, एकत्व द्वित्व त्रित्व आदि उसके अन्तर्गत, (सख्यात्व व्याप्य) जाति है, जबकि पृथक्त्व एक मात्र सामान्य है, इसमें पर और अपर नामक भेद नहीं होते। अर्थात् पृथक्त्व व्यापक जाति के अन्तर्गत एक पृथक्त्व, द्वि पृथक्त्व, त्रिपृथक्त्व आदि व्याप्य जाति (अपर सामान्य) नहीं होती।^४ यद्यपि आचार्य

१. कणाद रहस्यम् पृ० ७५-७६

२. वही पृ० ७६

३. वही पृ० ७६

४. (क) प्रसस्तपाद भाष्य पृ० ६० (ख) प्रसस्तपाद विवरण पृ० ६१

उदयन द्वित्वत्वादि जाति न मान कर द्विपृथक्त्व आदि में ही अवान्तर जाति स्वीकार करते हैं ।^१

संयोग

अनेक अप्राप्त वस्तुओं की प्राप्ति को संयोग कहते हैं । केशव मिश्र के अनुसार द्रव्य के, अथवा पार्थिव परमाणु में विद्यमान रूप के असमवायिकारण में रहने वाली गुणत्व की साक्षाद् व्याप्यजाति से युक्त को संयोग कहते हैं ।^२ पूर्व लक्षण की अपेक्षा केशव मिश्र द्वारा दिया गया लक्षण शाब्दिक अधिक है ।

यह संयोग तीन प्रकार का है—अन्यतरकर्मज (संयुक्त द्रव्यों में से किसी एक के कर्म से उत्पन्न), उभयकर्मज, तथा संयोगज । अन्यतरकर्मज संयोग पक्षी और वृक्ष के संयोग में देखा जा सकता है । यहाँ पक्षी के कर्म से पक्षी और वृक्ष का संयोग उत्पन्न होता है । दो पहलवानों अथवा दो भेषों (भेषों) का संयोग उभयकर्मज संयोग है, क्योंकि लड़ते समय दोनों के ही कर्म (प्रयत्न) के कारण दोनों का संयोग होता है । संयोगज संयोग के रूप में शाला और अंगुली के संयोग से उत्पन्न वृक्ष और हाथ का संयोग देखा जा सकता है । यहाँ अंगुली मात्र के कर्म से निश्चल हाथ का वृक्ष के साथ संयोग संयोग से ही उत्पन्न होता है । यह संयोग कारणगत संयोग से उत्पन्न कार्यगत संयोग है । कभी कभी दो तन्तुओं और आकाश के संयोग से द्वितन्तुक आकाश संयोग उत्पन्न होता है । इसी भाँति अनेक तन्तुओं और तुरी के संयोग से पट और तुरी का संयोग उत्पन्न होता है । कभी कभी कारण और अकारण के संयोग से कार्य और अकार्य का संयोग उत्पन्न होता है, जैसे प्रथम पृथ्वी और जल के परमाणुओं का संयोग होकर तदनन्तर उन दोनों का ही सजातीय परमाणुओं से संयोग होने पर, अथवा द्व्यणुक की उत्पत्ति होने पर रूप आदि की उत्पत्ति के समय, कार्यभूत दोनों द्व्यणुकों का तथा अन्य पार्थिव एवं जलीय कार्यद्व्यणुकों का इतर परमाणुओं से संयोग होता है । इस प्रकार यहाँ कार्य और अकार्य का संयोग उत्पन्न होता है ।

न्याय वैशेषिक के अनुसार संयोग को अव्याप्यवृत्ति कहा जाता है । अव्याप्यवृत्ति का तात्पर्य है कि यह संयोग सम्पूर्ण द्रव्य में व्यापक न होकर

१. (क) वही पृ० ६१

(ख) किरणावली प्रकाश पृ० ६७

२. कणाद रहस्यम् पृ० ७८

एक अवयव मात्र में ही विद्यमान रहता है। सयोग को अव्याप्यवृत्ति मानने का कारण सामान्य अनुभव ही है, क्योंकि हम देखते हैं कि वृक्ष मूल में कपि-सयोग होने पर वह सयोग मूल में ही प्रतीत होता है, तथा शाखा में कपि सयोग का अभाव ही दीखता है, अतः सयोग को अव्याप्यवृत्ति माना जाता है। यद्यपि द्रव्य में विद्यमान अन्य कोई गुण ऐसा नहीं है जो अव्याप्यवृत्ति हो, फिर भी इस अलौकिकता को वंशेषिको ने कोई अनुचित नहीं माना है।

कणादरहस्यकार शंकरमिश्र का कथन है कि सयोग को सम्पूर्ण द्रव्य में व्यापक मानकर भी अव्याप्यवृत्ति मानने में कोई आपत्ति नहीं है, क्योंकि अवयव में सयोग उपलब्ध होने पर ही अवयवी में उसकी उपलब्धि होती है, अन्यथा नहीं।^१

परिमाण जिस प्रकार परमाणुओं में नित्य है उसी प्रकार सयोग भी उनमें नित्य हो ऐसी बात नहीं है। प्रशस्तपाद का कथन है कि यदि कणाद को नित्य सयोग अष्ट होता, तो जैसा चार प्रकार के परिमाण के बाद उन्होंने नित्य परिमाण का कथन किया था उसी प्रकार नित्य सयोग का भी उल्लेख करते।^२

विभु आकाश और परमाणुओं का सयोग अन्यत्र कर्मज है। दो अथवा अनेक विभुद्रव्यों का सयोग नहीं माना जाता इसके दो कारण हो सकते हैं। प्रथम यह कि दो विभुद्रव्यों में विभुत्व के कारण ही सयोग के उत्पादक कर्म का अभाव है। दूसरा यह कि सयोग की परिभाषा के अनुसार अप्राप्त दो पदार्थों की प्राप्ति को सयोग कहा जाता है, किन्तु दो विभु द्रव्यों को कभी भी अप्राप्त स्थिति में नहीं देखा जा सकता है, अतः उनका सयोग भी नहीं माना जा सकता।

प्रशस्तपाद के अनुसार सयोग में द्रव्य गुण और कर्म की उत्पत्ति होती है, जैसे दो अवयव द्रव्यों अर्थात् समवायिकारणों में सयोग होने से द्रव्य की, आत्मा और मन के सयोग में बुद्धि की, भेरी और आकाश के सयोग से शब्द की, तथा प्रयत्न युक्त आत्मा और हाथ का सयोग होने पर हाथ में कर्म की उत्पत्ति होती है।

सयोग का विनाश कभी विभाग से और कभी आश्रय द्रव्यों के विनाश से होता है।

विभाग

एकत्र प्राप्त दो वस्तुओं की अप्राप्ति को विभाग कहते हैं। सयोग के समान विभाग के भी तीन प्रकार हैं, अन्यतरकर्मज, उभयकर्मज और विभागज। विभागज विभाग दो प्रकार का है—कारण विभाग तथा कारण अकारण विभाग से उत्पन्न।^१ अन्यतरकर्मज विभाग पक्षी और वृक्ष का है जो विभज्यमान पक्षी और वृक्ष में अन्यतर पक्षी के कर्म से उत्पन्न है। उभय कर्मज दो मत्स्यो (पहलवानों) अथवा दो मेघों में द्रष्टव्य है जहाँ विभाग के प्रति दोनों ही क्रियाशील हैं। कारण विभागज विभाग कपाल और आकाश के विभाग में है, जबकि वह घट के कारण कपालों के विभाग से उत्पन्न है। उसकी प्रक्रिया यह है कि सर्व प्रथम एक कपाल में कर्म उत्पन्न होता है उससे दोनों कपालों में विभाग, तदनन्तर घट के कारण भूत सयोग का नाश, उसके अनन्तर घट का विनाश उत्पन्न होता है। उसके अनन्तर उसी कपालविभाग से कर्म सहित कपाल से आकाश का विभाग उत्पन्न होता है एवं उससे ही कपाल आकाश का सयोग नाश तथा अन्यत्र आकाश से सयोग एवं तदनन्तर कर्म का नाश होता है। इस प्रसंग में एक ही कर्म से कपालद्वय का विभाग तथा आकाश और कपाल का विभाग नहीं माना जा सकता, क्योंकि जो कर्म आरम्भक सयोग का विनाश करने वाले विभाग को जन्म देता है उसे ही अनारम्भक सयोग के विनाशक विभाग का भी कारण माना जाए यह परस्पर विरुद्ध बात होगी। आरम्भक सयोग और अनारम्भक सयोग के प्रतियागी को समान मानना तो कमल की कली के विकास और विनाश को समान मानने के सदृश है।

द्वितीय विभागज विभाग (कारण और अकारण से उत्पन्न विभाग) हाथ की क्रिया से उत्पन्न शरीर और वृक्ष का विभाग है, क्योंकि इन प्रकार के स्थलों पर हाथ में क्रिया उत्पन्न होती है, उसके फलस्वरूप हाथ और वृक्ष में विभाग उत्पन्न होता है। इस विभाग के कारण ही वृक्ष और शरीर में विभाग का प्रतीति होती है। इस विभाग के लिए हाथ की क्रिया को व्यधि-करण होने के कारण हेतु नहीं माना जा सकता है। इस क्रिया का आधार अवयव हाथ ही है शरीर नहीं, क्योंकि क्रिया को व्याप्यवृत्ति माना जाता है, अवयवी शरीर में क्रिया होने पर सम्पूर्ण शरीर में उसकी उपलब्धि अनिवार्य

होगी। अतः 'कारण प्रकारण विभाग' में कार्य अकार्य विभाग उत्पन्न होता है' यही मानना उचित है।

अन्नभट्ट ने सयोग के नाशक गुण को विभाग माना है। उसका कारण यह है कि विभाग पूर्वं आचार्यों के अनुसार भी पूर्वतः प्राप्त की अप्राप्ति का ही नाम है, तथा यह विभाग एक परमाणु में तो संभव नहीं है, क्योंकि सयोग पृथक्त्व परत्व अपरत्व एवं द्वित्वादि सख्या के समान विभाग भी अनेकद्रव्यवृत्ति है, तथा परमाणु के अतिरिक्त अन्य सभी द्रव्य जिनमें कि विभाग संभव है, वैशेषिक के अनुसार परमाणुओं के सयोग से ही बने हैं। फल-स्वरूप विभाग के उत्पन्न होने से पूर्व उत्पन्न द्रव्य के कारणों में विभाग की उत्पत्ति आवश्यक है, और इसी आधार पर अन्नभट्ट की परिभाषा को अनुचित नहीं कहा जा सकता।

सयोग के प्रतियोगी होने के कारण विभाग को सयोग का अभाव ही क्यों न माना जाए? यह प्रश्न हो सकता है, किन्तु यह शक्य उचित न होगी, क्योंकि रूपादि में भी सयोग का अत्यन्ताभाव ही तो है, अतः रूप आदि में विभाग लक्षण की अतिव्याप्ति की सम्भावना से सयोगाभाव को विभाग नहीं कहते। रूपादि में अतिव्याप्ति निवारण के लिए द्रव्यवृत्ति विवेचना विशिष्ट सयोगाभाव को विभाग कहना भी उचित नहीं है, क्योंकि द्रव्यगत अगम्य का अभाव अवयवी में तथा अवयवी का अभाव अवयव में विद्यमान रहता है। सयोग के प्रध्वसाभाव हो भी विभाग कहना उचित नहीं है, क्योंकि दो सयोगियों में से एक सयोगी का नाश होने पर सयोग का प्रध्वसाभाव तो होगा किन्तु उसे विभाग नहीं कह सकते। 'दो सयोगियों में विद्यमान प्रध्वसाभाव को विभाग कहा जाए, यह भी उचित नहीं है, क्योंकि द्वित्व मर्यादा अपेक्षाबुद्धि-जन्य होने के कारण क्षणिक (अस्थायी) है, अतः इन सभी से भिन्न विभाग को एक स्वतन्त्र गुण मानना ही अधिक उचित समझा गया है।

यह विभाग गुण विभक्त प्रतीति विभागज शब्द तथा विभागज विभाग का कारण भी होता है।

परत्व और अपरत्व

पर और अपर व्यवहार का कारण परत्व और अपरत्व है। यह दो प्रकार का है वैशेषिक और कास्तिक। किसी देश में स्थित दो वस्तुओं में एक व्यक्ति

(दृष्टा) को किसी निकटस्थ वस्तु की अपेक्षा 'यह दूर है' इस प्रकार का जो ज्ञान होता है, उस ज्ञान के अनुसार किसी देश विशेष (दिशा विशेष) से सयोग को आधार मान कर परत्व की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार किसी एक आधार की अपेक्षा 'यह निकट है' इस प्रकार का ज्ञान उत्पन्न होता है। उस ज्ञान के अनुसार किसी देश विशेष को आधार मानकर अपरत्व बुद्धि उत्पन्न होती है। इस परत्व और अपरत्व का आधार चूँकि देश विशेष है, अतः इन परत्व और अपरत्व को देशिक या विवक्त परत्व अपरत्व कहा जाता है।

इसी प्रकार वर्तमान काल को आधार मानकर भिन्न-भिन्न समय में उत्पन्न दो वस्तुओं या व्यक्तियों में वर्तमान काल से एक की अपेक्षा अधिक दूर अर्थात् पूर्व में उत्पन्न वस्तु आदि को 'पर' तथा उसकी अपेक्षा निकट अर्थात् पश्चात् उत्पन्न वस्तु आदि को 'अपर' कहा जाता है। चूँकि इस परत्व और अपरत्व का आधार देश विशेष या दिशा विशेष न होकर काल विशेष है, अतः इस परत्व और अपरत्व को कालिक परत्व अपरत्व कहा जाता है।

उपर्युक्त परत्व और अपरत्व के आधार भूत स्तम्भ तीन हैं अपेक्षा-बुद्धि, देश विशेष या काल विशेष से सयोग, तथा परत्व अपरत्व के आश्रय भूत द्रव्य।

ये परत्व और अपरत्व दोनों ही अनित्य हैं, विनाशशील हैं। इनका विनाश उपर्युक्त आधार भूत स्तम्भों में से किसी एक का, किन्हीं दो का, अथवा तीनों का विनाश होने से होता है। इस प्रकार इनके विनाश के सात कारण हो सकते हैं (१) आपेक्षा बुद्धि का नाश, (२) सयोग का नाश, (३) आश्रय द्रव्य का नाश (४) द्रव्य और अपेक्षाबुद्धि का नाश, (५) द्रव्य और सयोग का नाश (६) सयोग और अपेक्षा बुद्धि का नाश, तथा (७) अपेक्षा बुद्धि, सयोग और आश्रय द्रव्य तीनों का नाश।^१ इन कारणों के होने पर परत्व और अपरत्व के विनाश की प्रक्रिया निम्नलिखित है —

१ अपेक्षा बुद्धि के नाश से परत्व या अपरत्व का नाश उत्पन्न परत्व में जिस समय सामान्य बुद्धि उत्पन्न होती है, उसी क्षण एक ओर अपेक्षाबुद्धि का विनाश प्रारम्भ होता है तथा दूसरी ओर सामान्य ज्ञान और उसके सम्बन्ध से परत्वगुणबुद्धि की उत्पत्ति प्रारम्भ होती है। दूसरे क्षण अपेक्षाबुद्धि की उत्पत्ति होती है, तथा इसी समय अपेक्षाबुद्धि के विनाश से गुण का विनाश

प्रारम्भ होता है, साथ ही गुण ज्ञान और उसके सम्बन्ध ज्ञान से द्रव्य बुद्धि की उत्पत्ति प्रारम्भ होती है। तीसरे क्षण द्रव्य बुद्धि की उत्पत्ति और परत्व गुण का नाश हो जाता है।

२ संयोग विनाश से परत्व आदि का विनाश—प्रथम क्षण में अपेक्षा बुद्धि उत्पन्न होने के समय ही परत्व गुण के आश्रय भूत द्रव्य में कर्म उत्पन्न होता है, तथा उसी कर्म से दिशा अथवा काल से पिण्ड का विभाग एवं अपेक्षाबुद्धि से परत्व की उत्पत्ति होती है। दूसरे क्षण सामान्य बुद्धि एवं दिशा आदि और पिण्ड के संयोग का नाश उत्पन्न होता है। इसके अनन्तर तीसरे क्षण परत्वगुणबुद्धि उत्पन्न होती है, तथा उसी क्षण दिशा आदि और पिण्ड के विनाश से परत्व आदि गुण का नाश हो जाता है।

३ आश्रय द्रव्य के विनाश से परत्व आदि का विनाश—परत्व के आश्रय भूत द्रव्य के अवयव में कर्म उत्पन्न होता है, तथा जिस क्षण एक अवयव का अवयवान्तर से विभाग होता है, उसी क्षण में अपेक्षाबुद्धि उत्पन्न होती है। दूसरे क्षण विभाग में अवयवों में संयोग का विनाश तथा परत्व गुण की उत्पत्ति होती है। तीसरे क्षण संयोग के विनाश से द्रव्य का विनाश तथा आश्रय के विनाश से उसके आश्रित परत्व आदि गुणों का विनाश हो जाता है।

४ कभी-कभी आश्रय, द्रव्य और अपेक्षा बुद्धि दोनों के नाश से परत्वगुण का नाश होता है। उसमें प्रथम क्षण में परत्व आदि के आश्रय द्रव्य में कर्म उत्पन्न होता है, साथ ही अपेक्षा बुद्धि का भी जन्म होता है, एवं कर्म द्वारा एक और अवयवों में विभाग होता है, और दूसरी ओर परत्वगुण की उत्पत्ति। दूसरे क्षण अवयव विभाग से द्व्यारम्भक संयोग का नाश, सामान्य बुद्धि की उत्पत्ति, संयोग के नाश से द्रव्य का विनाश तथा सामान्य बुद्धि से अपेक्षाबुद्धि का नाश होता है। तृतीय क्षण में द्रव्य विनाश और अपेक्षाबुद्धि के नाश से परत्व गुण का नाश होता है।

५ आश्रय द्रव्य और संयोग के नाश से परत्व नाश—प्रथम क्षण में परत्व के आश्रय द्रव्य के अवयवों में कर्म की उत्पत्ति, अवयवान्तर से विभाग, साथ ही पिण्ड में कर्म और अपेक्षाबुद्धि की उत्पत्ति, तथा इसी समय परत्व की उत्पत्ति एवं अवयव विभाग से द्व्यारम्भक संयोग का विनाश तथा पिण्ड के कर्म से दिशा और पिण्ड का विभाग होता है। दूसरे क्षण सामान्यबुद्धि

की उत्पत्ति के साथ ही द्रव्यारम्भक सयोग नाश से पिण्ड का विनाश एव परत्व सामान्य-ज्ञान की उत्पत्ति तथा तृतीय क्षण में पिण्डविनाश में दिशा और पिण्ड के सयोग का विनाश तदनन्तर परत्वगद्बुद्धि के उत्पन्न होने साथ ही पिण्ड विनाश तथा पिण्ड और दिशा के सयोगविनाश के कारण परत्व गुरु का विनाश हो जाता है ।

६. सयोग नाश और अपेक्षाबुद्धि नाश से परत्व का नाश होने में प्रशस्त पाद के अनुसार केवल दो क्षण ही लगते हैं ।^१ प्रथम क्षण में परत्व की उत्पत्ति और परत्व के आधार पिण्ड में कर्म का जन्म, उसी समय सामान्यबुद्धि और दिशा एव पिण्ड में विभाग तथा अपेक्षा बुद्धि का विनाश और दिशा एव पिण्ड के सयोग का विनाश होकर दूसरे क्षण परत्व नाश हो जाता है ।

७ तीनों का नाश होने पर प्रथम क्षण में अपेक्षाबुद्धि एव परत्व की उत्पत्ति तथा उन्नी क्षण आश्रयप्रवयव में कर्म उत्पन्न होने से अवयव में विभाग साथ ही अवयव में विभाग के कारण पिण्ड में कर्म की उत्पत्ति होता है । दूसरे क्षण परत्वसामान्यज्ञान, आश्रयद्रव्य के अवयवों में सयोग का नाश तथा दिशा में द्रव्यपिण्ड का विभाग उत्पन्न होता है । तृतीय क्षण में अपेक्षाबुद्धि-नाश द्रव्यनाश तथा दिशा और पिण्ड के सयोग के नाश से परत्व आदि का नाश होता है ।

इस प्रकार दैशिक और कालिक दोनों प्रकार के ही परत्व एव अपरत्व अनित्य हैं तथा प्रत्येक की नाश प्रक्रिया समान ही है ।

गुरुत्व

आदि पतन के असमवायिकारण को गुरुत्व कहते हैं । यद्यपि सूत्रकार कणाद एवं भाष्यकार प्रशस्तपाद ने 'आदि' विशेषण न देते हुए पतन के कारण को ही गुरुत्व कहा था,^२ किन्तु चूँकि पतन आदि क्रियाओं के प्रति वेग रूप सम्कार भी कारण होता है अतः अनिवार्यता से बचने के लिए परवर्ती वैशेषिकों ने पतन का तात्पर्य आद्य पतन माना है ।^३ यह पतन पृथिवी और

१ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८२ ।

२ (क) वैशेषिक सूत्र पृ० १८७, १६८, २०१ (ख) प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३३

३. न्यायसिद्धान्त गुक्तावली पृ० ५२६

जल इन दो द्रव्यों में विद्यमान रहना है । यद्यपि धूम भी पृथिवी और जल से भिन्न नहीं है, तथा धूम में पतन के स्थान पर ऊर्ध्वगमन की प्रतीति होती है, तथापि 'आदि पतन का अमवायिकारण होना' लक्षण को दोषयुक्त नहीं माना जाता, क्योंकि धूम के ऊर्ध्वगमन के अनेक कारण सभव हैं जैसे — (१) गुरुत्व का अयकर्षण, (२) वह्निप्रेरित कारणपवन की प्रेरणा अथवा अभिधान, अथवा (३) अद्भुत विशेष, अथवा (४) ऊर्ध्वगमन शील अग्नि की प्रेरणा ।

गुरुत्व को अतीन्द्रिय माना जाता है । यद्यपि किसी द्रव्य को हाथ में लेने पर हाथ के अवनमन तथा मुवर्ग आदि में 'उमका इतना गुरुत्व है' इत्यादि प्रतीति के कारण गुरुत्व के अतीन्द्रिय होने में मन्देह हो सकता है, किन्तु वह सन्देह उचित न होगा, क्योंकि हाथ आदि त्वर्गान्द्रियमय ही है, अतः यदि यहाँ गुरुत्व का प्रतीति मानी जाएगी तो वह त्वाचप्रत्यक्षजन्य ही होगी, इस प्रकार गुरुत्व या त्वर्गान्द्रिय में प्रत्यक्ष मानने पर सब त्वर्गान्द्रिय में पादित्व एवं जल में पशवों का सन्निकर्ष होने पर उमका प्रत्यक्ष होना चाहिए किन्तु वह नहीं होता, अतः जहाँ गुरुत्व प्रतीति होता है, वहाँ हाथ आदि के अवनमन से गुरुत्व का अनुमान होना है, यही स्वीकार करना चाहिए, न कि प्रत्यक्ष, क्योंकि तुला द्वारा भी अवनमन और अवनमन के द्वारा ही हम गुरुत्व को जान पाते हैं ।

गुरुत्व के प्रसंग में एक प्रश्न और उठता है कि अवयवद्रव्य और अवयवी-द्रव्य में गुरुत्व समान है, या अवयवी में अधिक ? चूँकि वैशेषिकों के अनुसार अवयव में भिन्न अवयवों की सत्ता है, अतः अवयव के गुरुत्व से अतिरिक्त गुरुत्व भी अवयवी में विद्यमान है ऐसा मानना ही चाहिए । उनके अनुसार अवयवी में गुरुत्वातिशय के कारण अतिरिक्त अवनमन भी होता है, किन्तु जैसे प्रस्तर आदि के मान के समय अल्पकाष्ठ के अधिक रखने से होता हुआ अतिरिक्त अवनमन भी प्रतीत नहीं होता' उसी प्रकार यहाँ भी वह (अवनमन विशेष) प्रतीत नहीं होता यह मानना अस्वाभाविक न होगा ।

गुरुत्व का संयोग प्रयत्न और सन्कार से विरोध है फलस्वरूप गुरुत्व की अल्पता होने पर गुरुत्व के कार्य पतन का अभाव हो सकता अथवा उसकी

अधिकता होने पर संयोग, प्रयत्न और संस्कार का अथवा इनके कार्यों का नाश हो सकता है। जैसे धोला में चड़े हुए व्यक्ति का प्रतिबन्धक संयोग होने के कारण पतन नहीं होता। विचारक प्रयत्न से प्रतिबन्ध के कारण शरीर का पतन नहीं होता। इसी प्रकार वेगरूप संस्कार के कारण भी फके हुए बाण इत्यादि का वेग के विद्यमान रहने तक पतन नहीं होता। यह गुणत्व परमाणु में नित्य तथा कार्य में कारण गुण पूर्वक विद्यमान रहता है।

द्रवत्व

स्पन्दन (उपकना) क्रिया के प्रति असमवायिकारण गुण को द्रवत्व कहते हैं। गुणत्व लक्षण के समान ही यहाँ भी आद्य विशेषण का प्रयोग वेग में अतिव्याप्त निवारण के लिए किया जा सकता है। यह द्रवत्व दो प्रकार का है— सार्वाधिक (स्वाभाविक), और नैमित्तिक (किसी निमित्त विशेष से उत्पन्न)। सार्वाधिकद्रवत्व केवल जल में विद्यमान रहता है, तथा नैमित्तिक पृथिवी और तेज में। जलीय परमाणुओं में विद्यमान सांख्यिकद्रवत्व नित्य तथा कार्यजगत् में विद्यमान द्रवत्व कारणद्रवत्व पूर्वक है, तथा अनित्य है। नैमित्तिक द्रवत्व सदा ही अनित्य है। पार्थिव द्रवत्व घृत में तथा तैजस द्रवत्व सुवर्ण आदि में देखा जा सकता है।

सुवर्ण में विद्यमान द्रवत्व को तैजस माननेका कारण यह अनुमान है 'द्रवत्व विशिष्ट' सुवर्ण तैजस है अत्यधिक तेज संयोग होने पर भी अनुच्छिद्यमान द्रवत्व होने से '।' घृत को पार्थिव मानने का कारण उसमें विद्यमान गन्ध है। चूँकि जल में द्रवत्व स्वाभाविक होता है, अतः स्वाभाविक से भिन्न (नैमित्तिक) होने से घृत का द्रवत्व जलीय नहीं है। तथा तैजस द्रवत्व अग्नि संयोग में नष्ट नहीं होता, जबकि घृत का द्रवत्व अग्नि संयोग से प्रज्वलित हो जाता है, अतः यह तैजस द्रवत्व से भी भिन्न है, निदान गन्ध का समवायिकारण होने से इसे पार्थिव स्वीकार किया जाता है। अब प्रश्न है तेज गत द्रवत्व का चूँकि यह द्रवत्व सांख्यिक है, अतः इसे पार्थिव और तैजस द्रवत्व से भिन्न होना चाहिए, साथ ही इसमें दाह के प्रति अनुकूलता है अतः इसे जलीय द्रवत्व से भिन्न होना चाहिए। तो क्या इस द्रवत्व को पार्थिव तैजस और जलीय द्रवत्व से भिन्न माना जाए? वैशेषिकों का उत्तर है नहीं, तैलगत यह द्रवत्व उपप्लम्भक जलीय द्रवत्व है। इसमें दाह के प्रति अनुकूलता

स्नेह के उत्कर्ष के कारण है, सामान्य जल में इस उत्कर्ष का कारण दाह के प्रति अनुकूलता नहीं होती। इस प्रकार तेलगत द्रवत्व जलीय है।^१ यह साश्चर्य स्मरणीय है कि वैशेषिक धृन् को पाथिव तथा तेल को जलीय मानते हैं जबकि गन्धवत्व दोनों में समान है। वैज्ञानिक प्रक्रिया के द्वारा जब तेल को जमा दिया जाता है, तो तेल का द्रवत्व भी घृत के द्रवत्व के समान ही नैमित्तिक भी हो जाता है, इस स्थिति में एक को पाथिव तथा दूसरे को जलीय स्वीकार करना कितना विचित्र है। उचित तो यह था कि या तो दोनों को ही पाथिव माना या जलीय। संभवतः वैज्ञानिक प्रक्रिया में परिचित न होने के कारण ही उन्होंने एक को जलीय तथा अन्य का पाथिव माना है।

नैमित्तिक द्रवत्व की उत्पत्ति भी प्रक्रिया पाकज रूपादि की उत्पत्ति की प्रक्रिया के समान ही है, अर्थात् अग्नि के प्रेरण अथवा अभिघात में धूनादि के आरम्भक परमाणुओं में कर्म की उत्पत्ति होती है, उसमें परमाणुओं में परस्पर विभाग, उसमें आरम्भक संयोग का नाश, उसमें द्व्यणुक का नाश तदनन्तर परमाणु में द्रवत्व की उत्पत्ति पुनः कर्म से उत्पन्न विभाग जनक संयोग से द्व्यणुक की उत्पत्ति एवं तदनन्तर कारणगुण पूर्वक द्रवत्व की उत्पत्ति होती है।

ग्रीसे और वरफ में विद्यमान काठिन्य को देखकर प्रश्न उपस्थित होता है कि उसमें विद्यमान द्रवत्व सामिद्धिक और जलीय है अथवा नैमित्तिक और पाथिव? वैशेषिक इनमें शीन स्पर्श के कारण इन्हें जलीय ही मानते हैं।^२ इनमें विद्यमान कठोरता भी अदृष्टकृन् प्रतिबन्ध (अथवा वैज्ञानिक प्रतिबन्ध) के कारण है, जो कि सासिद्धिक द्रवत्व ही है।

स्नेह

संग्रह शरीरशुद्धि एवं मृदुत्व का हेतु स्नेह गुण कहा जाता है। यह स्नेह जलीय परमाणुओं में नित्य तथा कार्य जल में कारण स्नेह पूर्वक विद्यमान रहा करता है, स्नेह के लक्षण में संग्रह का तात्पर्य है 'पूर्ण' पाथिव द्रव्य के पिण्डी भाव का हेतु संयोग विशेष। उद्धर्तन आदि द्वारा साध्य शरीर की शुद्धि भी स्नेहसाध्य ही है।

१. कणादरहस्यम् पृ० १२८-१२९

१ (क) प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३५ (ख) प्रशस्तपाद विवरण पृ० १३५

(ग) तर्क संग्रह पृ० ६७

भूँकि स्नेह जल का ही गुण माना गया है, अतः पाथिव घृत मे विद्यमान स्नेह कैसा है ? घृत को नैमित्तिक द्रवत्व के कारण जहा पाथिक माना जाता है, वही जलमात्रवृत्ति स्नेह के कारण जलीय क्यों न माना जाए ? विशेषिकों के अनुसार इस समस्या का समाधान यह कि घृत मे विद्यमान द्रवत्व तो पाथिव है किन्तु उसमे विद्यमान सग्राहकता स्निग्ध होने के कारण जलीय भाग है । 'घृत स्निग्ध है' यह प्रतीति तो परम्परा सम्बन्ध के कारण है ।^१ घृत मे विद्यमान द्रवत्व को नैमित्तिक होने के कारण जलीय द्रवत्व से विजातीय अर्थात् पूर्व उपस्थित किये गये तर्कों के आधार पर पाथिव ही माना जाएगा ।

— :शब्द —

श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा साक्ष्य गुण को शब्द कहते है । शब्द का आश्रय द्रव्य आकाश है । नैयायिकों के अनुसार शब्द अनित्य है,^२ क्योंकि यदि शब्द नित्य होता तो सदा उसका ग्रहण होता, किन्तु शब्द की उत्पत्ति के समय से भिन्न समय मे उसका ग्रहण नहीं होता, अतः वह अन्य क्षण मे नहीं है, यह मानना ही उचित है । 'कार्य घट के समान शब्द भी अनित्य है, कार्य होने से,' इस अनुमान के द्वारा भी शब्द का अनित्यत्व सिद्ध होता है । शब्द का कार्यत्व तो 'अभी शब्द उत्पन्न हुआ' 'शब्द उत्पन्न हो रहा है' इत्यादि प्रतीति से ही सिद्ध है । शब्दों को नित्यमान कर शब्द की उत्पत्ति को अभिव्यक्ति नहीं कह सकते, क्योंकि शब्द का विनाश हम प्रत्यक्ष ही देखते है, अतः शब्द को अनित्य ही मानना चाहिए ।

वैयाकरणों के अनुसार शब्द अनित्य न होकर नित्य ही है ।^३ इसके लिए वे शब्द के लिए प्रयुक्त होने वाले 'अक्षर' शब्द को प्रमाण के रूप मे स्वीकार करते है ।^४ मीमांसा मे भी शब्द को नित्य माना गया है, उनके अनुसार उच्चारण के लिए किये गये प्रयत्नों से शब्दों की उत्पत्ति नहीं, अपितु व्यञ्जना होती है ।^५ सांख्य दर्शन के अनुसार भी शब्द नित्य ही है ।^६

१ कणाद रहस्यम् पृ० १३०

२ - (क) प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १४४ (ख) भाषा परिच्छेद १६८

३. कणादरहस्यम् पृ० १४६

४. वाक्यपदीयम् १ १

५ व्याकरण महाभाष्य १ १ २. ६ जैमिनीय न्याय माला १ १ ५०.

७. सांख्यदर्शन ५.६०

नैयायिकों के अनुसार उत्पन्न शब्द का नाश द्वितीय क्षण में कार्य शब्द के द्वारा हो जाता है, किन्तु अन्तिम शब्द का नाश उपान्त्य शब्द द्वारा अथवा उपान्त्य शब्द के नाश द्वारा होता है।^१ शब्द दो प्रकार के हैं—ध्वन्यात्मक और वर्णात्मक। वर्णात्मक शब्द की उत्पत्ति के सम्बन्ध में व्याकरणों और नैयायिकों में प्रायः समान विचार है। व्याकरणों के अनुसार विवक्षा होने पर आत्मा बुद्धि के साथ बाह्य अर्थों का अवधारण कर मन को प्रेरित करता है। मन शरीराग्नि को प्रेरणा देता है, तथा शरीराग्नि वायु को प्रेरित करती है, हृदय में विचरणशील वह वायु गतिशील होकर मन्द्र स्वर को जन्म देता है, तथा वह स्वर कण्ठ तालु आदि विभिन्न उच्चारण स्थानों में विभक्त होकर अक्षरों आदि विविध वर्णों के रूप में उत्पन्न होता है।^२ नैयायिकों के अनुसार वर्ण स्वर्ण विंशष्ट आत्मा और मन के सयोग से वर्णोच्चारण की इच्छा उत्पन्न होती है, तदनन्तर कोष्ठस्थ वायु और आत्मा का सयोग होता है फलस्वरूप वायु ऊपर को उठता हुआ कण्ठ तालु आदि स्थानों पर अभिघात करता है। फल कण्ठ में वायु के अभिघातरूप निमित्त से कण्ठ और आकाश में सयोग उत्पन्न होता है, तथा इसी कण्ठ और आकाश के सयोगरूप असम-वर्णिकारण से अकार कवर्ग हकार और विसर्जनीय वर्णों की उत्पत्ति होती है,^३ इसी प्रकार अन्य स्थानों में वायु का अभिघात होने पर अन्य वर्णों की उत्पत्ति होती है। ध्वन्यात्मक (अवर्णात्मक) शब्दों की उत्पत्ति भेरी दण्ड आदि के सयोग से अथवा वश आदि में दलद्वय में विभाग होने से होती है।

यह प्रकार तो आदि शब्द की उत्पत्ति का है। चूँकि शब्द अनित्य है, इसलिए उत्पन्न आदि शब्द ही श्रवणेन्द्रिय तक नहीं पहुँच सकते, अतः नैयायिकों की मान्यता है कि आदिशब्द प्रथम क्षण में उत्पन्न होकर द्वितीय शब्द को उत्पन्न करना है तथा वह द्वितीय शब्द तृतीय शब्द को, इस प्रकार उत्पन्न और नष्ट होते हुए शब्दों की एक धारा प्रवाहित हो उठती है उस प्रवाहमान धारा के शब्द ही श्रोत्रेन्द्रिय द्वारा गृहीत होते हैं। इन उत्पन्न शब्दों में प्रथम शब्द का नाश कार्यशब्द से, तथा उसके बाद के शब्दों का कभी कार्यशब्द से और कभी, जब वह उत्पादक नहीं बनता ऐसी स्थिति में, अन्य निमित्त न होने पर

१ दिनकरी पृ० ५३६.

२ पाणिनीय शिक्षा ६-७

३. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १४५

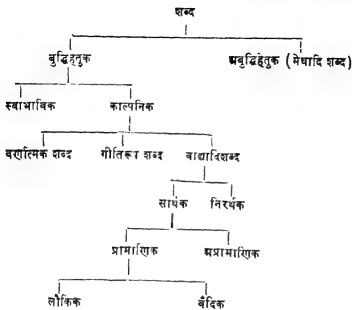
उसका नाश कारण शब्द से ही होता है। अतः शब्दज शब्द के नाश का कोई एक नियम नहीं है।^१ इस प्रक्रिया में शब्दों द्वारा उत्पन्न शब्द को शब्दज शब्द कहा जाता है। इस प्रकार ध्वन्यात्मक (ध्वणात्मक) और वर्णात्मक शब्द सयोगज, विभागज और शब्दज भेद से त्रिधा विभक्त होकर छः प्रकार का हो जाता है।

शब्दज शब्द की उत्पत्ति के प्रसङ्ग में नैयायिकों में अनेक सम्प्रदाय है, जिनमें मुख्य दो हैं कुछ लोग इस उत्पत्ति को कदम्बमुकुलन्याय से मानते हैं, तथा अन्यलोग बीचित्ररङ्गन्याय से।

कदम्ब मुकुलन्याय -- कदम्बमुकुलन्याय का तात्पर्य यह है कि जिसप्रकार कदम्बकलिका केन्द्र में सभी दिशाओं में विकसित होती है, उसी प्रकार एक शब्द अपने विनाश से पूर्व द्वितीय क्षण में सभी दिशाओं में दस शब्द उत्पादन करता है। यह क्रम श्रोत्राकाश पर्यन्त अबाध रूप में चलता रहता है।^१ चूँकि इस प्रक्रिया में स्वीकार किया गया है कि प्रत्येक शब्द कदम्बमुकुल के समान प्रत्येक दिशाओं में शब्दज शब्दों को जन्म देता है, अतः इसे कदम्ब-मुकुलन्याय करते हैं।

बीचित्ररङ्गन्याय इस प्रक्रिया में स्वीकार किया गया है कि जिसप्रकार प्रणान्त सरोवर के जल में किसीप्रकार भी आघात उत्पन्न होने पर सर्व प्रथम केन्द्र में चारों दिशाओं एवं चारों उपदिशाओं में एक एक तरङ्ग उत्पन्न होती है एवं प्रत्येक तरङ्ग अपने विनाश से पूर्वक्षण में अन्य तरङ्गों को उत्पन्न कर देती है, किन्तु तरङ्ग से उत्पन्न तरङ्गों एक दिशा में ही होती है एवं एक दिशा में ही गतिशील होती है, उसी प्रकार प्रथम आघात से सभी दिशाओं में शब्द उत्पन्न होता है तदनन्तर केन्द्र से बाहर की ओर से बढ़ते हुए अन्य शब्दज शब्दों की उत्पत्ति होती है। शब्द की उत्पत्ति की इस प्रक्रिया में बीचित्ररङ्ग को उपमान मानने के कारण ही इसे बीचित्ररङ्गन्याय कहते हैं।

पूर्व पृष्ठ में दिये गये शब्द के छः प्रकार के विभाजन के अनिवार्य निम्न-लिखित आठ प्रकार का विभाजन भी किया जासकता है।



शब्द की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में विचार शब्द प्रमाण प्रकरण में किया जाएगा ।

बुद्धि विमर्श

बुद्धि :—

ज्ञान के बिना शब्द प्रयोग या अन्य कोई भी लौकिक अथवा पारलौकिक व्यवहार नहीं हो सकते, इसे ध्यान में रखते हुए बुद्धि की यह परिभाषा की गयी है, 'शब्द प्रयोग आदि सभी व्यवहारों का हेतु गुण बुद्धि है। बुद्धि को ही ज्ञान कहते हैं। इसके सामान्यतः दो भेद किये जाते हैं। स्मृति और अनुभव। जो ज्ञान केवल भावनारूप संस्कार से उत्पन्न होता है, उस ज्ञान को स्मृति या स्मरण कहते हैं। स्मरण से भिन्न ज्ञान अनुभव कहा जाता है।

न्याय शास्त्र में प्रयुक्त होने वाले बुद्धि शब्द का पारिभाषिक अर्थ ज्ञान रूप गुण है, जोकि आत्मा का गुण है, पाश्चात्य दार्शनिकों के शब्दों में इसे Cognition कह सकते हैं। Ballantine ने बुद्धि का अर्थ 'समझना (Understanding)' लिया है। Roer ने इससे 'समझ' (ज्ञान का साधन अर्थात् Intellect) माना है, किन्तु इसे उचित नहीं कह सकते, क्योंकि ज्ञान के साधन को बुद्धि मानने पर उस साधन के साध्य भूत ज्ञान को क्या कहेंगे? सामान्यतया बुद्धि के तीन भेद हो सकते हैं—(१) सामान्य ज्ञान की क्रिया, जिसे हम 'समझना' कह सकते हैं, (२) ज्ञान का साधन, जिसे 'समझ' (Intellect) कह सकते हैं, (३) ज्ञान का फल, जिसे 'प्रतीति' 'उपलब्धि' या ज्ञान (Cognition) कह सकते हैं। न्याय शास्त्र में यह तृतीय अर्थ ही ग्रहीत है, इसलिए सूत्रकार गौतम तथा वंशे एक भाष्यकार प्रशस्तपाद ने बुद्धि उपलब्धि और ज्ञान को पर्यायवाची स्वीकार किया है।^१ यह बुद्धि आत्मा का गुण है, जबकि 'समझना एक क्रिया है धर्म

नहीं। इसी प्रकार 'समझ' भी साधन है, जिसे न्याय के ग्रन्थों में मन कहा गया है।^१

सांख्य और वेदान्त में बुद्धि को कार्य अर्थात् क्रमशः प्रकृति और ब्रह्म का कार्य माना गया है, तथा उसके अनेक भेद स्वीकार किये गये हैं। सांख्य के अनुसार बुद्धि को महत्त्व कहा जाता है, तथा उसके कार्य में 'ग्रहकार' को भी अन्तःकरण चतुष्टय में अन्यतम माना जाता है, तात्पर्य यह है कि सांख्य के अनुसार बुद्धि ज्ञान का साधन है, स्वयं ज्ञान गुण नहीं।^२ जबकि न्याय उसे गुण मानता है। ज्ञान के साधन के रूप में न्याय ने मनको स्वीकार किया है,^३ जो कि अप्रत्यक्ष एव अणु है।

तर्कसंग्रहगत बुद्धि लक्षण में प्रयुक्त 'व्यवहार' शब्द का अर्थ, वाक्यवृत्तिकार मेरुशास्त्री तथा न्यायबोधनीकार गोवर्धन के अनुसार, 'वह वाक्य व्यवहार या शब्द प्रयोग है, जो कि दूसरों को समझाने के लिए प्रयुक्त किया गया हो,'^४ न कि आहार विहार आदि है। सिद्धान्त चन्द्रोदयकार ने व्यवहार का तात्पर्य आहार विहार आदि माना है, किन्तु वह उचित प्रतीत नहीं होता, कारण यह कि स्वप्नगत भ्रमण आदि अनेक क्रियाएँ ऐसी हैं, जोकि बुद्धि पूर्वक नहीं होती। उनके कारण को भी बुद्धि मानने में लक्षण में अनिव्याप्ति दोष होगा।

'शब्द प्रयोग का हेतु बुद्धि है' ऐसा मानने पर बुद्धि की परिभाषा इतनी संकुचित हो जाती है, कि निर्विकल्पकज्ञान में भी वह अव्याप्त होती है। इसके समाधान के लिए वाक्यवृत्तिकार ने जाति घटित लक्षण माना है। उसके अनुसार 'शब्द व्यवहार के हेतु में विद्यमान जाति से विशिष्ट गुण को बुद्धि कहते हैं।'^५ इस प्रकार निर्विकल्पक ज्ञान भी बुद्धित्व जाति से युक्त होने के कारण बुद्धि कहा जाता है।

तर्क दीपिका के अनुसार 'मैं जानता हूँ' इस प्रकार अनुव्यवसाय गम्य ज्ञान को बुद्धि कहते हैं।^६ अनुव्यवसायात्मक ज्ञान की तीन श्रेणियाँ हैं। सर्व प्रथम

१ तर्कसंग्रह पृ० ५२ २. सांख्यकारिका ३५ ३. न्याय दर्शन ११ १६

४ (क) वाक्यवृत्ति बुद्धिलक्षण (ख) न्यायबोधनी पृ० २२

५ वाक्यवृत्ति बुद्धिलक्षण ६. तर्क दीपिका पृ० ६८

आत्मा और मन के संयोग में युक्त इन्द्रिय के साथ विषय का संयोग होता है, तदनन्तर ज्ञान की उत्पत्ति एवं अन्त में अनुव्यवसाय उत्पन्न होता है, जब सर्व प्रथम घट आदि कोई वस्तु हमारे समक्ष आती है तो पहले वस्तु का इन्द्रियो से (रूपयुक्त वस्तु का चक्षु से, गन्धयुक्त का घ्राण से, इसी प्रकार रसादि से युक्त का रसन आदि से) सन्निकर्ष होता है, तत्पश्चात् इन्द्रियाँ मन में, मन आत्मा से संयुक्त होता है, इस प्रकार प्रत्यक्षप्रमाणभूत चक्षु आदि इन्द्रियों से प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है, तदनन्तर 'यह घट है' यह प्रत्यक्ष ज्ञान चेतन आत्मा के साथ विषय रूप से संबद्ध हो जाता है, जिसके फलस्वरूप 'मैं घट जानवान् हूँ' या 'मैं घटज्ञानयुक्त हूँ' यह प्रतीति उत्पन्न होती है, यही अनुव्यवसाय है 'मैं घट को जानता हूँ' इस ज्ञान को अनुव्यवसाय इस लिए कहा जाता है, कि इसकी उत्पत्ति 'यह घट है' इस व्यवसायगम्य ज्ञान से होती है। अनुव्यवसाय की यह मान्यता न्यायशास्त्र में ही स्वीकृत है। सांख्य में 'मैं घट को जानता हूँ' इस ज्ञान को अनुव्यवसाय कहा जाता है, और वेदान्त के अनुसार 'मैं घट को जानता हूँ' इस ज्ञान के स्थान पर 'यह घट है' इस ज्ञान को ही अनुव्यवसाय कहा जाता है।

शिवादित्य की सप्तपदार्थों में बुद्धि की एक अन्य परिभाषा दी गयी है, 'आत्मा-श्रय प्रकाश बुद्धि है' सप्तपदार्थों के टीकाकार जिनवर्धन ने इसकी व्याख्या करते हुए लिखा है कि 'अज्ञान रूप अन्धकार को निरस्त कर सम्पूर्ण अर्थों को प्रकाशित करने वाला दीपतुल्य जो प्रकाश है वही बुद्धि है।'

प्रस्तुत लक्षण में 'आत्माश्रय, पद का तात्पर्य आत्मा में समवाय सम्बन्ध में रहने वाला गुण है। इसी तथ्य को कणादरहस्यकार शकरमिश्र तथा तर्कसंग्रहकार अन्नभट्ट आदि ने आत्मा की परिभाषा में 'ज्ञानाधिकरण' विशेषण देते हुए स्वीकार किया है।' इस प्रसंग में स्मरणीय है कि न्याय शास्त्र में ज्ञान और बुद्धि को पर्यायवाची पद के रूप में स्वीकार किया गया है।'

सांख्य दर्शन में महत्तत्त्व को बुद्धि कहा गया है, जो कि प्रकृति का कार्य है, साथ ही उसे अन्य समस्त कार्यों का उपादान कारण भी माना गया है।

न्याय शास्त्र में बुद्धि के सर्व प्रथम दो भेद स्वीकार किये गये हैं अविद्या और विद्या। अविद्या के चार प्रकार हैं - सशय विपर्यय, अनध्यवसाय, तथा स्वप्न'

१. सप्तपदार्थों जिनवर्धनटीका

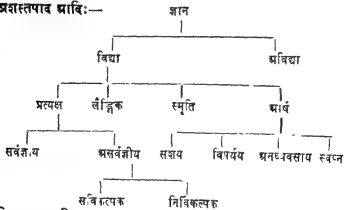
२ (क) कणाद रहस्यम् पृ० ३६ (ख) तर्कसंग्रह पृ० ४८

३. (क) न्याय दर्शन १.१ १५ (ख) प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८३

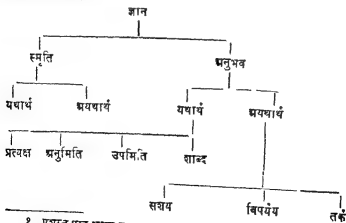
आचार्य प्रज्ञप्त पाद एवं शङ्करमिश्र और के अनुसार विद्या भी प्रत्यक्ष लैंगिक स्मृति एवं अर्थ भेद से चार प्रकार की है ।^१

परवर्ती नैयायिकों ने (विश्वनाथ अन्नभट्ट आदि ने) बुद्धि को सर्व-प्रथम स्मृति और और अनुभव भेद से दो प्रकार का माना है । उनके अनुसार स्मृति और अनुभव दोनों ही यथार्थ और अयथार्थ भेद से दो-दो प्रकार के हैं । उनके मन में यथार्थ अनुभव प्रत्यक्ष अनुमिति उपमिति और शाब्द भेद से चार प्रकार का है । अयथार्थ अनुभव भी संशय विपर्यय और तर्क भेद से तीन प्रकार का है । उपर्युक्त दोनों परम्पराओं का बर्गीकरण एक दृष्टि में इस प्रकार है —

प्रज्ञप्तपाद आदि:—



विश्वनाथ आदि :—



न्याय सूत्रकार गौतम ने चूँकि समस्त विश्व की बौद्धिक सत्ता का ही विश्लेषण किया है, अतः उन्होंने प्रत्यक्षादि प्रमाण, सशय, तर्क, सिद्धान्त आदि ज्ञान के भेदों को स्वतन्त्र पदार्थों के रूप में स्वीकार किया है, तथा बुद्धि का विश्लेषण प्रमेय के मध्य किया है, अतः उनकी सम्मति उपर्युक्त किसी भी वर्गीकरण से नहीं है।

उपर्युक्त दोनों वर्गीकरणों में अन्तर बहुत कुछ प्रमाणों की मान्यता के कारण है। कणाद ने चूँकि प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाण ही स्वीकार किये थे, अतः उनके अनुयायियों के द्वारा भी उपमिति और शब्द ज्ञान को पृथक् स्वीकार किया जाना संभव न था। आर्थ ज्ञान, जिसे परवर्त्ती नैयायिकों ने प्रत्यक्ष का ही एक भेद माना था, प्रसन्नपाद आदि के अनुसार विद्या का स्वतन्त्र भेद मान लिया गया है। उनके वर्गीकरण को देखकर उसका कारण यह प्रतीत होता है, कि उन्होंने विद्या के इस वर्गीकरण के मूल में इन्द्रियग्राह्यता को आधार माना होगा। प्रत्यक्ष चूँकि इन्द्रियग्राह्य है, एवं आर्थज्ञान अनिन्द्रियग्राह्य, अतः दोनों का पृथक् परिगणन उनके लिए आवश्यक हो गया। यथार्थ भी इसी कारण स्मृति के रूप में पृथक् विद्या भेद माना गया है। विद्या और अविद्या के रूप में दो भेद भी ज्ञान की यथार्थता और अयथार्थता के आधार पर ही है। अयथार्थ स्मृति को ही इस वर्गीकरण में स्वप्न कहा गया है।

परवर्त्ती आचार्यों ने वर्गीकरण का मूल आधार सम्भवतः काल को स्वीकार किया था। इसीलिए उनके अनुसार वर्त्तमान में उत्पन्न ज्ञान को अनुभव एवं भूतकाल में उत्पन्न ज्ञान के स्मरण को स्मृति कहा गया। अनुभव अर्थात् उत्पन्न होता हुआ ज्ञान तो वास्तविक और अवास्तविक होता ही है। स्मृति भी कभी वास्तविक और कभी अवास्तविक हुआ करती है, इसलिए उन्होंने ज्ञान के अनुभव एवं स्मृतिरूप भेद करते हुए दोनों को ही यथार्थ और अयथार्थ भेद से दो प्रकार का माना है। इसके अतिरिक्त यथार्थ स्मृति एवं अनुभव को, जिसे पूर्ववर्त्तियों के अनुसार विद्या के समानान्तर रखा जा सकता है, प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और शब्द प्रमाण पर आधारित होने के कारण उन्होंने चार प्रकार का मानते हुए इस प्रसंग में गौतम का अनुसरण किया है।^१ चूँकि समस्त लौकिकज्ञान इच्छा एवं प्रयत्न मूलक है, तथा स्वप्न

इच्छा और प्रयत्न पर आश्रित नहीं होता, उसकी उत्पत्ति सुप्त चेतना में केवल मानसिक स्मरण से बिना इच्छा और प्रयत्न के होती है, अतः परवर्ती आचार्यों ने उसे ज्ञान की कोटि में रखना आवश्यक नहीं समझा। शू कि परवर्ती वर्गीकरण पूर्व वर्गीकरण को ध्यान में रखकर अपेक्षित सशोधन के साथ किया गया है, अतः उसका अधिक वैज्ञानिक होना स्वाभाविक ही है। यही कारण है कि प्रस्तुत ग्रन्थ में भी इसे ही विवेचन को आधार मान लिया गया है।

स्मृति —

जो ज्ञान केवल सस्कार से उत्पन्न होता है, उसे स्मृति कहते हैं।^१ सस्कार तीन प्रकार का है—वेग भावना और स्थितिस्थापक। स्मृति के प्रति भावना नामक सस्कार ही कारण है, भावना की उत्पत्ति अनुभव से होती है। यह भावना नामक सस्कार अनुभव और स्मृति के बीच व्यापार के रूप में अवस्थित रहता है। यही कारण है कि पूर्वानुभूत विषय का चिरकाल के व्यवधान के अनन्तर भी स्मरण होता है। स्मरण पूर्व अनुभूत विषय का ही होता है, अननुभूत विषय का नहीं, अतः इसके लिए शेषानुषणसाय, इच्छा और द्वेष का होना भी कारण के रूप में आवश्यक होता है।^२ स्मृति के लक्षण में उसे केवल सस्कार से उत्पन्न (संस्कार-मात्रजन्य) कहा गया है। तर्क दीपिका एवं न्याय बोधिनी के अनुसार इनका कारण प्रत्यभिज्ञा को स्मृति से भिन्न करना है। प्रत्यभिज्ञा की उत्पत्ति भी संस्कार द्वारा ही होती है, किन्तु केवल सस्कार द्वारा नहीं। उसके लिए संस्कार के अतिरिक्त प्रत्यक्ष की भी अपेक्षा रहती है। जबकि स्मृति में स्मृति हेतु लिङ्ग आदि के लिए प्रत्यक्ष कारण हो सकता है, नाशात् स्मृति के लिए नहीं। उदाहरणार्थ एक समय हमने घोड़ा और सवार को एक साथ देखा है। किसी अन्य समय पुनः उगी चोड़े या सवार में से अन्यतम का अथवा तत्सदृश का दर्शन होता है उस समय तत्काल दृष्ट से भिन्न सवार या घोड़े की, अथवा सदृशका दर्शन होने पर दोनों की ज्ञान के विषय के रूप में मस्तिष्क में उपस्थिति होती है, इसे ही स्मृति कहते हैं, किन्तु पूर्वदृष्ट घोड़ा या सवार अथवा दोनों का प्रत्यक्ष होने पर संस्कार रूप में स्थित घोड़ा आदि का स्मरण

१ तर्क संग्रह पृ० ६८

२. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १२८ ।

होता है, तदनन्तर प्रत्यक्ष और स्मरण के आधार पर 'यह वही है' (यथा अक्सर वही घोड़ा, वही सवार अथवा वही घोड़ा और सवार है) यह ज्ञान उत्पन्न होता है। इस ज्ञान को प्रत्यभिज्ञा कहते हैं। चूँकि इस प्रत्यभिज्ञा में संस्कार के साथ ही प्रत्यक्ष भी आवश्यक है, अतः इसे स्मृति नहीं कहा जा सकेगा।

राधामोहन के अनुसार सूत्रकार गौतम प्रत्यभिज्ञा को संस्कारजन्य मानते हैं।^१ किन्तु न्याय सूत्र के उपलब्ध भाष्यो में किसी में भी प्रत्यभिज्ञालक्षण सूत्र का भाष्य उपलब्ध नहीं है, अतः उक्तमत प्रमाणिक नहीं कहा जा सकता।

कुछ विद्वानों की मान्यता है कि प्रत्यभिज्ञा संस्कारजन्य नहीं है। उसकी उत्पत्ति प्रत्यय (पहचान या Identity) से होती है। अर्थात् प्रत्यभिज्ञा के प्रति संस्कार साक्षात्कारण नहीं है, संस्कार से प्रत्यय की उत्पत्ति होती है, एवं प्रत्यय से प्रत्यभिज्ञा। इसलिए स्मृति के लक्षण में केवल (अथवा मात्र विशेषण) की आवश्यकता नहीं रह जाती। नीलकण्ठ के अनुसार चक्षु आदि से उत्पन्न न होते हुए संस्कार से उत्पन्न ज्ञान को स्मृति कहा जाता है। स्मृति की परिभाषाओं में 'ज्ञान' विशेषण का प्रयोग अनिवार्य है, अन्यथा संस्कार ध्वंस में भी केवल संस्कार से उत्पन्न होने के कारण उसमें अति व्याप्ति होगी।

अनुभवः—

स्मृति से भिन्न ज्ञान को अनुभव कहते हैं। यथार्थ ज्ञान दो प्रकार का ही हो सकता है पूर्वकाल में उत्पन्न ज्ञान की संस्कार द्वारा उपस्थिति एवं नवीन उत्पन्न ज्ञान। अनुभव इस नवीन उत्पन्न ज्ञान को ही कहते हैं। अनुभव की इस परम्परागत परिभाषा को व्यतिरेकि परिभाषा कहा जा सकता है, क्योंकि अनुभव को स्मृति से भिन्न ज्ञान कहा गया है एवं स्मृति का परिचय दिया गया है। इस प्रकार यहाँ भिन्न का परिचय होने पर प्रकृत का परिचय अनायास हो जाता है। अनेक विचारक अनुभव की परिभाषा अनावश्यक मानते हैं, उनका तर्क है कि स्मृति को पृथक् करने से ही अनुभव की परिभाषा अनायास हो जाएगी, किन्तु प्रत्यभिज्ञा में अतिव्याप्ति होने से इसे उचित नहीं माना जा सकता। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि पूर्वदृष्ट पदार्थों का संस्कार द्वारा ज्ञान होना स्मृति, संस्कार तथा अनु-

भव दोनों के सहकार से उत्पन्न ज्ञान प्रत्यभिज्ञा एव विषय के सम्बन्ध में उत्पन्न ज्ञान 'अनुभव' है ।

इस सामान्य अनुभव को दो भागों में विभाजित किया जाता है . निर्विकल्पक और सविकल्पक । यद्यपि न्याय में दी गयी परिभाषा के अनुसार इन्हें 'अनुभव' नहीं कहा जा सकता, फिर भी ये दोनों ही ज्ञान अनुभव के अत्यधिक निकट है ।

पाश्चात्य दार्शनिकों के Cognition Apprehension तथा Remembrance भारतीय दार्शनिकों के बुद्धि अनुभव और स्मृति के समानान्तर है । उनके अनुसार Remembrance वह ज्ञान है, जो उस क्षण वस्तु और इन्द्रियों के सन्निकर्ष के अभाव में उत्पन्न होता है वह प्रत्यक्ष से भिन्न होता है, क्योंकि वह पूर्व अनुभव के स्मरण पर आश्रित होता है ।¹ Apprehension विषय वस्तु का सामान्य ज्ञान है । यह ज्ञान की वह क्रिया या स्थिति है, जिसमें वस्तु की सत्ता का अनुभव किया जा रहा हो । यह सामान्य ज्ञान (Apprehension) दो प्रकार का है Incomplete एवं complex² भारतीय दार्शनिकों के निर्विकल्पक एवं सविकल्पक ज्ञान इनके ही समानान्तर है । अंग्रेजी का cognition शब्द इस दृष्टि से व्यापक भाव युक्त है । काण्ट के अनुसार cognition शब्द उपस्थित वस्तु के सम्बन्ध में परिचय देता है³ तथा वह परिचय वस्तु के प्रत्यक्ष पर आश्रित रहता है । गौ अपने स्वामी को पहचानती है, किन्तु उसे Cognition नहीं कह सकते, क्योंकि वह प्रत्यक्ष ज्ञान को उत्पन्न नहीं करता ।⁴ यहाँ महाभारत के गन्धन गाव पश्यन्ति⁵ इत्यादि वचन के अनुसार गन्ध द्वारा किये गये प्रत्यय को भी प्रत्यक्ष क्यों न माना जाय यह शका हो सकती है, किन्तु नैयायिक इसे प्रत्यक्ष नहीं मानते, क्योंकि उनके अनुसार द्रव्य सम्बन्धी वही ज्ञान 'प्रत्यक्ष' कहा जा सकता है, जो रूप अथवा स्पर्श के गुण के प्रत्यक्ष पर आश्रित प्रत्यक्ष ज्ञान हो ।⁶ इसी प्रकार एक पागल व्यक्ति किसी वस्तु को देखता है उसके इस ज्ञान को प्रत्यक्ष या cognition

1 P. B. Ben. ed. P. 172

2. Whately. Logic, Bk. II ch. I sec. 1

3 Critique of Pure Reason P. 593. Haywood

४. भाषा परिच्छेद १४, १६, पृ० २४२

नही कह सकते, क्योंकि उसकी बुद्धि अस्थिरता के कारण कार्य नहीं कर रही है।¹ इसके प्रतिरिक्त पाश्चात्य दार्शनिकों द्वारा स्वीकृत ज्ञान भेद Sensation, Perception, Conception तथा Notion भी cognition में समाहित हो जाते हैं। न्याय में स्वीकृत अनुभव भी इसके अन्तर्गत ही है, इस प्रकार हम कह सकते हैं कि cognition और बुद्धि दोनों समानान्तर हैं।

अनुभव

अनुभव की परिभाषा पहले दी जा चुकी है, वह अनुभव दो प्रकार का है 'यथार्थ' और 'अयथार्थ'। जो वस्तु जैसी है, उसको वैसा ही समझना यथार्थ अनुभव कहाना है। जैसे चादी को चादी समझना। इस अनुभव को ही प्रमा कहते हैं।² जो वस्तु जिन धर्मों से रहित है उसे उन धर्मों से युक्त समझना 'अयथार्थ अनुभव' कहाना है, जैसे चादी के धर्म से रहित 'शुक्ति' को चादी समझना। इस अयथार्थ अनुभव को ही अप्रमा कहते हैं।³

अनुभव के न्याय शास्त्र में दिये गये परम्परागत लक्षणों के प्रसङ्ग में यह स्मरणीय है कि प्रत्येक शास्त्र की एक अपनी विशिष्ट भाषा होती है, अपनी परिभाषाएँ तथा अपनी शैली होती है। परम्परागत अनुभव लक्षण में न्याय शास्त्र की उस विशिष्ट शैली के अनुसार विशेषण विशेष्य और प्रकार तीन शब्दों का प्रयोग किया जाता है। न्याय शास्त्र के विद्यार्थी के लिए यह आवश्यक है, कि वह इन शब्दों का परिचय प्राप्त कर ले। विशेष्य जब हम किसी वस्तु को देखते हैं तो दृश्यमान वस्तु हमारे ज्ञान की 'विशेष्य' होती है। वह क्या है? इसे ही प्रकार कहते हैं। जैसे घट का प्रत्यक्ष होने पर घटत्व ज्ञान में घट विशेष्य होगा, एव घट का 'धर्म' 'घटत्व' उस ज्ञान का प्रकार कहा जाएगा। इसी प्रकार तद्वत् अर्थात् घटत्ववत् का अर्थ हुआ घट विशेष्यक घटत्व प्रकारक, यही घट का परिभाषित अर्थ होगा। इस प्रकार दो खण्डों में विभाजित इस ज्ञान में विशेष्य केवल वस्तु के स्वरूप को प्रकट करता है, एव प्रकार उस वस्तु को अन्य वस्तुओं से पृथक् करता है।

जब हम नीलघट का प्रत्यक्ष करते हैं, तो नील गुण प्रकार कहाता है, तथा नीलत्व 'विशेषण'। इसी प्रकार 'अय घट (यह घट है) इस प्रत्यक्ष में

1 Critique of Pure Reason. P 593

२. न्याय बोधिनी पृ० २४

३. वही पृ० २४

‘घटत्व’ ‘विशेषण’ एवं ‘घट’ प्रकार है। दूसरे शब्दों में हम कह सकते हैं, कि विशेषण वस्तु का धर्म है, एवं प्रकार ज्ञान का धर्म।

प्रमा और अप्रमा.—

विश्वनाथ ने ‘तद्वत् विशेष्यकत्वे सति तत्प्रकारत्वं ज्ञानं प्रमा’ यह प्रमा का लक्षण दिया है।^१ इसका तात्पर्य है ‘घट ज्ञान’ के विषय का घटत्व युक्त होना। सामान्य भाषा में हम कह सकते हैं कि ‘यथार्थ ज्ञान’ अर्थात् ‘किसी पदार्थ को उसके बिगिष्ट धर्म से युक्त समझना’ ही प्रमा है। तर्कसंग्रहकार अन्नभट्ट द्वारा दी गयी परिभाषा में ‘तद्वत्ति’ शब्द पर टिप्पणी करते हुए वाक्यवृत्तिकार ने लिखा है कि यहाँ ‘सप्तमी विभक्ति का तात्पर्य तत् अर्थात् ‘घटत्व’ से युक्त ‘घट’ अनुभव का विशेष्य होना है।^२ इस प्रकार वस्तु का ठीक-ठीक ज्ञान प्रमा मिष्ट होता है।

अप्रमा प्रमा में पूर्णतः विपरीत है, अर्थात् जो वस्तु जिन धर्मों से युक्त नहीं है, उसे उन धर्मों से युक्त समझना।^३ फलतः रजत को रजतत्व युक्त समझना प्रमा, तथा शुक्ति को जो कि रजत नहीं है, रजतत्व युक्त समझना अप्रमा है।

प्रमा और अप्रमा के लक्षणों में समूहालम्बन के प्रसङ्ग में एक स्पष्टीकरण आवश्यक है। (समूहालम्बन अनेक विषयों के सहजान को कहते हैं।) जैसे घट और पट विषय के सामूहिक ज्ञान में यद्यपि घट को घटत्वयुक्त तथा पट को पटत्वयुक्त समझा जा रहा है, फिर भी शू कि ज्ञान का विषय घट एवं पट दोनों है, अतः घटप्रकारक ज्ञान पट अंश में एवं पटप्रकारक ज्ञान घट-अंश में भी माना जा रहा है, फलतः इसे प्रमा (यथार्थ-ज्ञान) नहीं कहना चाहिए, यद्यपि समूह की दृष्टि से यह ज्ञान प्रमा (यथार्थ अनुभव) प्रतीत होता है, क्योंकि घट एवं पट संयुक्त विशेष्य में घटत्व-पटत्व प्रकारक ज्ञान है। इसलिए लक्षण में ‘तद्वत्ति’ शब्द से तात्पर्य यह है कि ‘जिस अंश में जो

१ न्याय मुक्तावली पृ० ४८१

२ तर्क संग्रह पृ० ६६

३ वाक्यवृत्ति बुद्धि खण्ड

४ (क) न्याय मुक्तावली पृ० ४७६

(ख) तर्क संग्रह पृ० ७१

धर्म है' तथा 'तत्प्रकारक' शब्द से उस अंश को उस धर्म से (केवल उसी धर्म से) युक्त समझना चाहिए।

उपर्युक्त लक्षण का स्पष्टीकरण करते हुए तर्क दीपिका में एक आशका उपस्थित की गयी है कि 'तद्वति' पद का अर्थ यदि घटत्व आदि का अधिकरण लिया जाएगा तो यह लक्षण 'घटत्व' ज्ञान में अव्याप्त होगा, क्योंकि घटत्व घट में रहने वाला धर्म है। घटत्व विशेष्यक ज्ञान में घटत्व या घट आदि कोई धर्म नहीं हो सकता क्योंकि यह स्वयं ही धर्म है। अन्नभट्ट ने इस आशका का समाधान 'तद्वति' का अर्थ 'तत्सम्बन्धवति, करके किया है, 'अर्थात् घटत्व यद्यपि घटाधिकरण या अन्य धर्म का अधिकरण नहीं है, किन्तु जिस प्रकार 'घट' घटत्व में सम्बद्ध है, उसी प्रकार 'घटत्व' भी घट से सम्बद्ध है ही। फलतः अतिव्याप्त दोष न होगा।

अप्रमा के उपर्युक्त लक्षण में भी दोष की (अतिव्याप्ति की) आशका हो सकती है। जैसे एक वृक्ष पर बन्दर है, उसे देख कर हमें ज्ञान होता है कि 'वृक्ष बन्दर से संयुक्त है, य् कि यह ज्ञान यथार्थ है, अतः इसे प्रमा कहा जाना चाहिए, किन्तु अप्रमा का लक्षण इसमें अतिव्याप्त हो रहा है, कारण कि वृक्ष से बन्दर का संयोग शाखा अंश में है, मूल अंश में नहीं, अतः मूलज्ञ में वृक्ष बन्दर-संयोग से रहित है। इस प्रकार यहाँ अतिव्याप्ति प्रतीत होती है। वस्तुतः यहाँ अतिव्याप्ति न होकर अतिव्याप्ति का भ्रम है, क्योंकि संयोगाभाव एक अंश में है एवं अन्य अंश में संयोगाभाव का अभाव अर्थात् संयोग विद्यमान है, इसलिए एक अंश में संयोग रहने के कारण वृक्ष को संयोगाभाव युक्त नहीं कह सकते। इसी प्रकार कोई धर्म किसी में 'समवाय' सम्बन्ध में विद्यमान है, उसी धर्म को उसमें संयोग सम्बन्ध से अविद्यमान, अथवा संयोग सम्बन्ध से विद्यमान को समवाय सम्बन्ध से अविद्यमान नहीं कहा जा सकता।

इस प्रकार हम देखते हैं कि 'तत्' शब्द के द्वारा अभीष्ट अर्थ तक पहुँचने में अनेक असुविधाएँ हैं। उपर्युक्त असुविधाओं के अतिरिक्त सबसे बड़ी असुविधा यह है कि घट या पट के प्रत्यक्ष ज्ञान के बिना घटत्व और पटत्व का साक्षात्कार सम्भव नहीं है, जबकि परिभाषा में घटत्व के ज्ञान के आधार पर घट का ज्ञान होना कहा गया है। इस प्रकार घटत्व का ज्ञान घट ज्ञान पर

एव घट का ज्ञान घटत्व ज्ञान पर आश्रित होने से अन्योन्याश्रय दोष उपरिपत होता है, जिसे पार कर सकना सरल नहीं है ।

साख्य दर्शन में 'यह घट है' इत्यादि अनुभव को प्रमाण न मान कर 'मैं घट को जानता हूँ' अथवा 'मैं घटज्ञानवान् हूँ' इत्यादि पुरुषगत ज्ञान को प्रत्यक्ष प्रमा स्वीकार किया गया है ।^१ न्याय शास्त्र में इस ज्ञान को प्रमा न कह कर अनुव्यवसाय कहा जाता है ।

वेदान्त में 'कभी बाधित न होने वाले अपूर्व अन्त करणावच्छिन्न चैतन्य को प्रमा कहा गया है ।'^२ न्याय के अनुसार प्रमा ज्ञान है, जो बुद्धि से अभिन्न है, अत एव आत्मा का गुण है, जबकि वेदान्त के अनुसार प्रमा या ज्ञान चेतन ब्रह्म का ही एक प्रकार है ।^३

न्याय शास्त्र में प्रमा (यथार्थ अनुभव) को प्रत्यक्ष, अनुमिति उपमिति और शाब्द भेद से चार प्रकार का माना गया है, जिनका विन्तून विवेचन आगे किया जाएगा । 'अप्रमा' संशय विपर्यय (मिथ्या ज्ञान) और तर्क भेद से तीन प्रकार की है ।

संशय —

आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार प्रसिद्ध अनेक असाधारण धर्मों (विशेषों) वाले दो पदार्थों को देखकर सादृश्यमात्र का साक्षात्कार करते हुए दोनों पदार्थों को भेदक विशेषता को न स्मरण कर 'यह कौन पदार्थ है ?' इस प्रकार का विमर्श संशय कहा जाता है ।^४ अन्नभट्ट ने इसे ही दूसरे शब्दों में 'एक धर्मी में विरोधी नाना धर्मों से युक्त होने के ज्ञान को संशय कहा है ।'^५ गौतम के अनुसार संशय के पांच कारण हैं ।^६ समान धर्मोपपत्ति — स्थाणु और पुरुष आदि किन्हीं दो पदार्थों में आरोह (लम्बाई) परिणाह (चोड़ाई) आदि समान धर्मों को देखकर विशेष धर्म की अपेक्षा होने पर संशय होता है । अनेक धर्मोपपत्ति—एक धर्मी में समानजातीय और असमानजातीय अनेक धर्मों का देखकर विशेष धर्म की अपेक्षा होने पर संशय उत्पन्न होता है । एक

१ विद्वत्तोषिणी, साख्य कारिका ५ २. वेदान्त परिभाषा पृ० १०

३ वही पृ० १५-१६

४ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८५-८६,

५. तर्क सग्रह पृ० १५६

६. न्याय दर्शन १.१.२३

धर्मों में विरोधी अनेक धर्मों को देखकर भी सशय उत्पन्न होता है। उपलब्धि व्यवस्था भी सशय का कारण है। उपलब्धि व्यवस्था का अर्थ है, उपलब्धि के सम्बन्ध में व्यवस्था, अर्थात् सत् (विद्यमान) की उपलब्धि होती है, जैसे तडाग में जल, किन्तु मृग मरीचिका आदि में अविद्यमान जल भी उपलब्ध होता है, अतः निर्णायक प्रमाण के उपलब्ध न होने पर उपलब्धि व्यवस्था के सम्बन्ध में संशय होता है, कि सत् की उपलब्धि होती है, या असत् की ? अनुपलब्धि अव्यवस्था भी सशय का हेतु है। गड्डी हुई कील का मूल सत् विद्यमान होते हुए भी अनुपलब्ध रहता है। इसी प्रकार असत् अर्थात् अनुत्पन्न या विनष्ट भी उपलब्ध नहीं होता, अतः निर्णायक प्रमाण के न होने पर अनुपलब्धि व्यवस्था के सम्बन्ध में सशय होता है कि 'असत् ही अनुपलब्ध है, अथवा सत् भी अनुपलब्ध रहता है। वात्स्यायन के अनुसार उपर्युक्त पांच कारणों में उत्पन्न सशय को ज्ञेयस्य एव ज्ञातृस्य भेद से दो भागों में विभक्त कहा जा सकता है। इनमें से समान धर्म एव अनेक धर्मों को देख कर उत्पन्न होने वाला सशय ज्ञेयस्य तथा उपलब्धि और अनुपलब्धि की व्यवस्था या अव्यवस्था से उत्पन्न सशय 'ज्ञातृस्य' होता है।^१

आचार्य प्रशस्तपाद सशय को आन्तर और बाह्य भेद से दो प्रकार का मानते हैं। इनके अनुसार बाह्य सशय भी प्रत्यक्ष विषय और अप्रत्यक्ष विषय भेद से पुनः दो प्रकार का है। ग्रहगति आदि के सम्बन्ध में ज्योतिर्विदों का सशय आन्तर, समान धर्म ऊर्ध्वता मात्र के दर्शन से 'यह स्थाणु है या पुरुष' इत्यादि प्रकार का ज्ञान प्रत्यक्षविषयक बाह्य सशय तथा साधारण लिङ्ग के दर्शन से, विशेष के अनुस्मरण से अथवा वन में केवल विषाण मात्र का दर्शन होने पर गौ के सदृश ही गवय होता है' इस आप्तवाक्य के स्मरण के साथ 'यह गौ है अथवा गवय' इत्यादि सशय अप्रत्यक्ष विषयक बाह्य सशय कहा जाता है।^२

कणादरहस्यकार शंकर मिश्र के अनुसार सशय की उत्पत्ति केवल समान

१. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८६

२. न्याय दर्शन वात्स्यायन भाष्य १.१ २३

धर्म दर्शन तथा विप्रतिपत्ति* अर्थात् विविधकोटि ज्ञान से ही उत्पन्न होता है, अतः वह केवल दो प्रकार का है।^१ सशय यद्यपि इन्द्रिय-ग्राह्य विषयो के सम्बन्ध में होता है, फिर भी यह केवल मानस में ही है, चाक्षुष आदि नहीं, क्योंकि सधन ग्रन्थकार में बिजली के चमकने पर धर्मों का दर्शन यद्यपि अवश्य हो जाता है, फिर भी उसे चाक्षुष नहीं कह सकते, क्योंकि केवल धर्मों के दर्शन मात्र से सशय नहीं होता, (प्रत्यक्ष भले ही हो सकता है) अपितु उस दर्शन के बाद मानस में अनेक धर्मों का (अथवा परस्पर विरोधी धर्मों का) स्मरण होता है, तब सशय की उत्पत्ति होती है, इस प्रकार यह स्मरण की प्रक्रिया मानस में ही होती है, अतः स्मरण का केवल मानस कहना ही उपयुक्त होगा।^१

विश्वनाथ के अनुसार एक पदार्थ में भावात्मक एवं अभावात्मक (अर्थात् विविध कोटिका) ज्ञान सशय है, तथा उसकी उत्पत्ति उभयसाधारणधर्म आदि के दर्शन में होती है।^२ वे गौतम तथा शंकर मिश्र के इस मत से सहमत नहीं हैं कि विप्रतिपत्ति भी सशय का कारण है^३ वे कहते हैं कि 'शब्द नित्य है, अथवा नहीं' इत्यादि विप्रतिपत्ति तो केवल शब्दात्मिका है, जबकि सशय केवल मानस होता है, अतः विप्रतिपत्ति सशय का कारण नहीं है।^४ इसके अतिरिक्त शब्द आदि प्रमाणों से उत्पन्न ज्ञान प्रमाणजन्य होने के कारण निश्चयात्मक होगा सशयात्मक नहीं।

सशय तू कि जिज्ञासा को उत्पन्न करता है, अतः इसे न्याय का अङ्ग अथवा साक्ष के प्रति सहायक कहा जा सकता है। इसी दृष्टि से गौतम ने न्याय वर्णन में प्रमाण आदि सोलह तत्वों में इसकी भी गणना की है।^५

* अनेक कोटि युक्त ज्ञान का विप्रतिपत्ति कहत है जैम—शब्द नित्य है, अनित्य नहीं, वह अनित्य है, नित्य नहीं इत्यादि विरोधि कोटि-युक्त ज्ञान से सशय उत्पन्न होता है।

† प्रमाण, प्रमेय, सशय प्रयोजन, दृष्टान्त, सिद्धान्त, अवयव, तर्क, निर्याय, वाद, जल्प, विनण्डा, हेत्वाभास, छल, जाति और निग्रहस्थान गौतम के अनुसार ये सोलह तत्व हैं।

१ कणाद रहस्यम् पृ० ११५-१६

२. वही पृ० ११६

३. भाषा परिच्छेद १३०

४. न्याय मुक्तावली पृ० ४७८

५. न्याय दर्शन १.१.१

विपर्यय

विपर्यय निश्चयात्मक अयथायं ज्ञान है, अन्नभट्ट ने इसे मिथ्या ज्ञान कहा है।^१ मिथ्या ज्ञान की व्याख्या करते हुए उन्होंने ही कहा है कि जिसमें जिसका अभाव है, उसे उसमें युक्त समझना मिथ्या ज्ञान है।^२ अन्नभट्ट का यह विपर्यय लक्षण योग दर्शन के विपर्यय लक्षण से शब्दतः साम्य रखता है।^३ विज्ञान भिक्षु ने विपर्यय की व्याख्या 'जो विषय तद्रूप अर्थात् स्वसमान आकार वाला नहीं है, उसे उसमें युक्त समझना' की है, इनके अनुसार यह विपर्यय साख्य की अपेक्षा न्याय के विपर्यय से अधिक निकट है।^४

विपर्यय के प्रसङ्ग में विभिन्न दार्शनिकों के अनेक मत हैं। न्याय की भाषा में इसे भ्रान्ति भी कहा जाता है। भ्रान्ति विषय मूलक है, विषयी मूलक नहीं। भ्रान्ति में पदार्थ का मिथ्या ज्ञान होता है, किन्तु इससे पदार्थ की यथार्थता में कोई अन्तर नहीं आता। भ्रान्ति विषयगत न होकर ज्ञानगत है, अतः उसका कारण ज्ञानगत दोष में है, इसीलिए न्यायशास्त्र में इसे अन्यथा-ख्याति कहा गया है। इसकी उत्पत्ति इन्द्रियगत दोष के कारण, सामान्य लक्षणों (धर्मों) के बीच विशिष्ट लक्षणों (धर्मों) के ग्रहण न होने से अथवा विवेक में दोष आ जाने के कारण होती है। शुक्ति और रजत में विद्यमान कान्ति धर्म के समान सामान्य धर्म एक से अधिक पदार्थों में पाये जाते हैं, अतः एक पदार्थ को देखकर अन्य पदार्थ का स्मरण होता है, किन्तु यह स्मरण एक विदोष प्रकार का होता है, जिसमें वास्तविक पदार्थ की प्रतीति अन्य पदार्थ के रूप में होती है, इसलिए शुक्ति में रजत की यह प्रतीति स्मृति नहीं किन्तु भ्रान्ति कही जाती है। उसकी प्रक्रिया यह है कि जिसने रजत का प्रत्यक्ष अनुभव किया है, उसे कान्तिमान शुक्ति को देखकर स्मृति का उदय होता है, फलतः ज्ञान और रजत लक्षण का सन्निकर्ष होता है, और उससे उत्पन्न अलौकिक प्रत्यक्ष द्वारा रजत का अनुभव होता है। इस प्रक्रिया में रजत धर्म का मानसिक उदय होते ही, जहाँ जहाँ रजत का अनुभव प्रत्यक्ष द्वारा हुआ था, वहाँ वहाँ की रजत का अलौकिक प्रत्यक्ष होता है। घूँ कि गुण और गुणी का समवाय सम्बन्ध है, दोनों का नित्य सम्बन्ध है, इसलिए रजत के गुणों का मानसिक उदय पहले देखे हुए रजत के प्रत्यक्ष का कारण

१. तर्क सग्रह पृ० १५७ २. तर्क दीपिका पृ० १५७

३. योग दर्शन १.५ ४. योगवार्त्तिक पृ० ३३

हो जाता है। इस अलौकिक प्रत्यक्ष से अनुभूत रजत के गुणों का आरोप समीपवर्ती शुक्ति में कर दिया जाता है, जिससे मिथ्या ज्ञान या भ्रम उत्पन्न होता है। भ्रम में एक पदार्थ का स्वरूप बाध न होकर अन्यथा ज्ञान होता है; इसीलिए इसे अन्यथाख्याति कहते हैं।^१ अन्यथाख्याति शब्द का शाब्दिक अर्थ अन्य वस्तुओं के गुणों का अन्य वस्तु में प्रतीत होना है। न्याय शास्त्र की भ्रान्ति की यह व्याख्या कुमारिल रामानुज तथा जैनियों ने भी स्वीकार की है।

बौद्धों की शाखा योगाचार में विज्ञान मात्र ही सत्य माना जाता है, विज्ञान से अतिरिक्त किसी बाह्य पदार्थ की सत्ता इस मन में स्वीकार्य नहीं है, फलतः जब कोई बाह्य विषय ही नहीं, तो भ्रान्ति का कारण विषयगत नहीं हो सकता, वह केवल ज्ञानगत है, अतः योगाचार के अनुसार इस भ्रान्ति का नाम आत्मख्याति या ज्ञानकारक ख्याति है। उनके मत में इसे आत्मख्याति कहना इसलिए भी उचित है कि शुक्ति में होने वाली रजत प्रतीति बाह्य प्रतीति नहीं है, क्योंकि रजत और इन्द्रिय का सन्निकर्ष नहीं है, जबकि रजत के बाह्यप्रत्यक्ष में रजत और इन्द्रिय का सन्निकर्ष आवश्यक है। इसलिए इस रजत प्रतीति को ज्ञानकारक अर्थात् आत्मख्याति मानना ही अधिक उचित है।^२ इस सिद्धान्त के प्रसङ्ग में नैयायिकों का कथन है कि यदि विज्ञानमात्र ही सत्य है, तो फिर विभिन्न विज्ञानों में विवेक का आधार क्या है? विज्ञान मात्र के आधार पर यथार्थ और अयथार्थ विज्ञान का विवेक नहीं हो सकता।

माध्यमिक बौद्ध अखिल विश्व की सत्ता का निषेध करते हैं,^३ उनके अनुसार भ्रम में असत् को सत् के समान प्रतीति होती है, अतः उनका सिद्धान्त असत्ख्याति कहा जाता है। इस पक्ष के प्रसङ्ग में नैयायिकों का कथन है कि यदि अखिल विश्व के समान असत् रजत की प्रतीति होती है, तो प्रतीयमान विश्व की उपलब्धि के समान शुक्ति में रजत की भी उपलब्धि भी होती। अतः परमार्थ एवं व्यवहारतः असत् रजत की प्रतीति संभव नहीं है।^४ अनादि वासना को प्रतीति का कारण मानना भी उचित न होगा, क्योंकि ज्ञान के

१ न्याय निर्णय पृ० २२

२ माध्यमिक कारिका

३ न्याय मञ्जरी पृ० १६४

४. वही पृ० १६४

असत् होने पर प्रवृत्ति न हो सकेगी । यह असत् प्रतीति असत् के रूप में प्रतीति नहीं होती किन्तु सत् रूप में होती है, अतः प्रवृत्ति तो होगी ही, यह मानना उचित न होगा, क्योंकि ऐसी स्थिति में, अर्थात् यदि असत् सत् के रूप में अभ्यासित होता है तो इसे असत् ख्याति न न कह कर अन्यथा ख्याति कहना ही अधिक उचित होगा ।

वेदान्त में इसी भ्रान्ति को अनिर्वचनीय ख्याति कहा गया है । इन्द्रिय दोष के कारण तथा अविद्या और पूर्वं सस्कार के कारण एक अनिर्वचनीय रजत की प्रतीति होती है । यह प्रतीति सत् तो है ही नहीं इसे असत् भी नहीं कह सकते, क्योंकि असत् का अनुभव नहीं होता । इसे सदसत् भी नहीं कह सकते क्योंकि सदसत् प्रतीति परस्पर स्वतः विरुद्ध है, अतः इस प्रतीति को अनिर्वचनीय कहना ही उन्हे उचित लगता है ।^१ किन्तु इस भ्रान्त ज्ञान का भ्रान्ति की निवृत्ति होने पर शुक्ति के रूप से तथा भ्रान्ति की स्थिति में रजत के रूप में निर्वचन तो होता ही है, अतः नैयायिक इसे अनिर्वचनीय ख्याति मानने को प्रस्तुत नहीं है ।^२

प्रसिद्ध मीमांसक प्रभाकर और उनके अनुयायी उपर्युक्त सभी पक्षों से भिन्न भवतन्त्र मत रखने हैं, उनके अनुसार विपर्यय ज्ञान-‘अख्याति’ अर्थात् विवेका-ख्याति है । इनके मतमें प्रत्यक्ष अनुभव और स्मृति के बीच विवेक का अभाव रहता है । अर्थात् शुक्ति में विशेष लक्षणों का ज्ञान न होने से उसमें रजतत्व की अथवा रजत से अभेद की प्रतीति नहीं होती, अपितु दोषवश रजत का स्मरण होता है, अतः भ्रम की कल्पना गौरव दांप पूर्ण है, उसे तो स्मृति ही कहना चाहिए ।^३ इसके स्पष्टीकरण के लिए एक उदाहरण देखना अनुचित न होगा शुक्ति के प्रति यह रजत है (शुक्नाविद रजतम्) इस भ्रमात्मक ज्ञान को नैयायिक एक ज्ञान मानता है, परन्तु प्रभाकर के अनुसार इसमें दो ज्ञान है, ‘इदम्’ यह प्रत्यक्षात्मक ज्ञान है, और ‘रजतम्’ यह स्मरणात्मक ज्ञान है, चूंकि ये दोनों ही ज्ञान यथार्थ हैं, अतः प्रभाकर इन्हे भ्रम मानने को प्रस्तुत नहीं है । पुरोवर्त्ती (शुक्ति) पदार्थ का ज्ञान प्रत्यक्षात्मक है और रजत का स्मरणात्मक है । इस प्रकार शुक्ति तथा रजत इन दोनों पदार्थों के प्रत्यक्षात्मक एवं स्मरणात्मक दोनों ज्ञानों का परस्पर भेद सिद्ध हो जाने पर रजतार्थी मनुष्य

१. भासती पृ० २१.

२. कणादरहस्यम् पृ० ११८

३. वही पृ० ११८

की रजत के आनयन में प्रवृत्ति नहीं होती; क्योंकि भेद ज्ञान प्रवृत्ति का प्रतिबन्धक हो जाता है, और जिस समय उन दोनों पदार्थों के परस्पर अभेद प्रयुक्त दोनों ज्ञानों का भेद प्रतीत नहीं होता, उस समय रजतार्थी पुरुष की शक्ति में रजत आनयन के लिए प्रवृत्ति होती है। अतः प्रभाकर के अनुसार भ्रमस्थल में अन्यथाख्याति न होकर अख्याति अर्थात् विवेकाख्याति रहती है।

नैयायिक इस विवेकाख्याति को मानने को प्रस्तुत नहीं है, क्योंकि इस मत में कार्य कारण भाव दो मानने होंगे, अतः गौरव होगा। दूसरी बात यह है कि जिस प्रकार अख्याति स्थल में प्रवृत्ति में भेद ग्रहण का अभाव कारण है, उसी प्रकार सत्य रजत स्थल में रजत का अभेदग्रह निवृत्ति में प्रतिबन्धक है, अर्थात् सत्य रजत को जबकि हम रजत ही समझे हुए हैं, उसमें रजत के भेद का निश्चय नहीं है, तब अभेदग्रह के कारण रजतार्थी की उसमें निवृत्ति नहीं होगी, अतः अभेदग्रह रजतनिवृत्ति में प्रतिबन्धक है तथा प्रतिबन्धक के अभाव के रूप में अभेद के अग्रहण का अभाव निवृत्ति में कारण है, यह मानना होगा। इस प्रकार शक्ति से रजत के भेद का अग्रहण प्रवृत्ति में कारण एवं रजत के अभेद का अग्रहण निवृत्ति में कारण है, यह निष्कर्ष हुआ, जिसके फलस्वरूप शक्ति में 'यह रजत' है, यह ज्ञान होने पर एक समय में ही प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों होनी चाहिए। इसके अतिरिक्त नैयायिक प्रभाकर के अनुसार भ्रम को स्मृति मानने को इसलिए भी प्रस्तुत नहीं, क्योंकि भ्रम निवारण होने पर हम यही कहते हैं, कि 'जो हमने देखा है वह रजत नहीं है, न कि जिसका हमने स्मरण किया है, वह रजत नहीं है', अतः एवं नैयायिक भ्रान्ति को विवेकाख्याति न मानकर उसे अनुभव ही मानते हैं।

ख्याति के सम्बन्ध में उपर्युक्त मान्यताओं के अतिरिक्त विशिष्टाद्वैत-वादियों का अख्यातिसर्बलित ख्यातिवाद, जो प्रभाकर के विवेकाख्याति से अधिक निकट है, भाट्ट मीमांसकों का विपरीताख्यातिवाद, जो नैयायिकों के अन्यथाख्यातिवाद से पर्याप्त साम्य रखता है, तथा रामानुज का सत्ख्यातिवाद, जिनमें सत् का अधिक सूक्ष्म ज्ञान अर्थात् साम्य दर्शन भ्रम का कारण माना जाता है, भी प्रसिद्ध हैं।

उपर्युक्त विवेचन के आधार पर हम कह सकते हैं कि विषयों के पाँचों

सिद्धान्तों की अपेक्षा न्यायशास्त्र का अन्यथाख्यातिवाद भ्रम को अधिक नर्क सगत व्याख्या है । किसी न किसी रूप में यह अन्य सिद्धान्तों को भी प्रभावित करता ही है ।

भ्रान्ति वस्तुतः प्रत्यक्ष ज्ञान है, केवल प्रतीयमान वस्तु में एक असगत सम्बन्ध की कल्पना से वहाँ भ्रम हो जाता है । ज्ञानलक्षण प्रत्यासत्ति द्वारा पूर्वानुभूत रजत का वर्तमान में अलौकिक प्रत्यक्ष होता है । अन्यथाख्याति के आलोचकों का कथन है कि भ्रम में अलौकिक प्रत्यक्ष मानना सगत नहीं है, क्योंकि यदि अलौकिक प्रत्यक्ष को मान लिया जाए, तो प्रत्येक समय प्रत्येक पदार्थ का प्रत्यक्ष होना चाहिए । इस प्रकार अलौकिक प्रत्यक्ष के सिद्धान्त के अनुसार मनुष्य को सर्वज्ञ होना चाहिए, जो अनुभव के विरुद्ध है ।

वस्तुतः भ्रान्ति के प्रसंग में विद्यमान अलौकिक प्रत्यक्ष सर्वस्वीकृत अलौकिक प्रत्यक्ष से भिन्न है । अलौकिक प्रत्यक्ष में प्रमेय वस्तु और इन्द्रियों का सन्निकर्ष नहीं हुआ करता, जबकि भ्रान्ति के अवसर पर रजत आदि के कान्ति आदि अनेक धर्मों से युक्त शुक्ति आदि का चक्षु आदि इन्द्रियों से सन्निकर्ष होता है अतः इसे पूर्णतः अलौकिक प्रत्यक्ष नहीं कह सकते । जिस समय भ्रान्तिजनक प्रत्यक्ष को अलौकिक प्रत्यक्ष कहा जाता है, तो उसका तात्पर्य केवल इतना है कि वह सामान्य लौकिक प्रत्यक्ष से भिन्न है, जिसमें प्रमेय वस्तु का इन्द्रिय सन्निकर्ष द्वारा तद्गत समस्त धर्मों के सहित ज्ञान होता है ।

न्याय शास्त्र में विषयं दो प्रकार का माना गया है स्मर्यमाणभारोप और अनुभूयमानभारोप । स्मर्यमाणभारोप में आरोप्य की उपस्थापना सारूप्यग्रह द्वारा होती है । अनुभूयमान भारोप में भी यद्यपि सारूप्यग्रह का ससर्ग रहना है, किन्तु प्रधानतया वहाँ इन्द्रियगत दोषरूपी उपाधि का आरोप हुआ करता है, जैसे पीलिया रोग में नेत्र में विद्यमान पीतिमा के कारण शुभ्र श्लेष्म भी पीला प्रतीत होता है, इसीप्रकार रसना पर पित्तका प्रभाव होने के कारण मधुर शर्करा में भी तिक्तता की प्रतीति होती है, यह प्रतीति इन्द्रियगत दोष का वस्तु पर आरोप होने से विपरीत प्रतीति होती है ।^१ प्रस्तुत शुक्ति में रजत प्रतीति भी अनुभूयमान भारोप है, जहाँ इन्द्रियगत रजत संस्कार का शुक्ति पर आरोप होता है ।

१. सर्वदर्शन सग्रह सग्रह श्लोक ।

२. कणादरहस्यम् पृ० १२०

तर्क

अविज्ञात तत्त्व के सम्बन्ध में जिज्ञासा होने के कारण अर्थात् हेतु की उपपत्ति से तत्त्व ज्ञान के लिए किया गया वितर्क तर्क कहा जाता है।^१ इस वितर्क में यह कि निश्चयात्मक ज्ञान नहीं होता, अतः इसे तत्त्वज्ञान अथवा प्रमा नहीं कहते।^२ निश्चयात्मक ज्ञान का अभाव यद्यपि सशय में भी रहता है, किन्तु फिर भी दोनों में अन्तर है। सशय में निश्चय नहीं रहता, साथ ही निश्चय के लिए प्रयत्न भी नहीं होता, जबकि तर्क में निश्चय न रहने पर भी निश्चयोन्मुख प्रयत्न रहता है, और उसके फलस्वरूप तर्क के उत्तर क्षण में ही निश्चयात्मक ज्ञान की कोटि तक प्रमाता पहुँच जाता है अथवा यों कह सकते हैं कि तर्क का प्रयोजन ही तत्त्व ज्ञान है। इसीलिए गौतम ने तर्क की परिभाषा में 'ऊह' तथा ज्ञानार्थ' शब्द का समावेश किया है। उत्तर कालीन न्यायाचार्य विद्वनाथ आदि ने तर्क की अनुमानगत व्याप्ति के सहायक के रूप में ही चर्चा की है।^३ सम्भवतः इसीलिए अन्नभट्ट ने तर्क की परिभाषा भी 'व्याप्य के आरोप से व्यापक का आरोप तर्क है' कहते हुए की है,^४ जो तर्क के अनुमान का साधक रहने पर ही समुचित कहा जा सकती है। अप्रमा के अन्य भेदों (सशय विपर्यय) से तर्क को पृथक् करने वाले तत्वों में सर्व प्रमुख इसमें विद्यमान अनध्यवसाय है, जैसाकि ऊपर की पंक्तियों में स्पष्ट किया जा चुका है, इसीलिए आचार्य प्रशस्तपाद,^५ एवं कणादरहस्यकार शंकर मिश्र ने^६ इसका उल्लेख अनध्यवसाय नाम से ही किया है।

आचार्य प्रशस्तपाद ने तर्क (अनध्यवसाय) के दो भेद किये हैं, प्रत्यक्ष विपर्यय और अनुमान विपर्यय"। जैसे बाहीक देशवासी को कटहल देखकर उसकी सत्ता द्रव्यत्व, पृथिवीत्व, वृक्षत्व, रूपवत्त्व आदि को देखते हुए अध्यवसाय होता है, साथ ही आन्नत्व आदि से भिन्न पनमत्व धर्म, जो कि कटहल का नित्य धर्म है, के सम्बन्ध में जानकारी न होने के कारण अनध्यवसाय रूप (तर्क रूप) ज्ञान होता है यह तर्क प्रत्यक्ष के विषयभूत कटहल (पनस) आदि के सम्बन्ध में होने के कारण प्रत्यक्ष विपर्यय तर्क है। इसी प्रकार

१ न्याय दर्शन ११४०

२ वात्स्यायन भाष्य पृ० ३५

३ भाषा परिच्छेद १३७

४ तर्क संग्रह पृ० १५८

५ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८४, ९०

६ कणाद रहस्यम् पृ० ११५, १२१

७. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ९०-९१

जिसने कभी गौ को नहीं देखा, उसे सास्ना आदि से विशिष्ट प्राणी को देख कर यह कौन पशु है ? इत्यादि अनव्यवसायात्मक ज्ञान होता है, चूँकि यह ज्ञान अनुमान विषयक है, अतः इस अनव्यवसायात्मक ज्ञान को अनुमान विषयक तर्क कह सकते हैं ।

न्याय दर्शन के टीकाकार विश्वनाथ ने आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रक, अनवस्था, तदन्यबाधितार्थप्रसङ्ग भेद से तर्क के पाँच भेद किये हैं । इनमें भी प्रथम तीन उत्पत्ति, स्थिति और ज्ञप्ति भेद से तीन-तीन प्रकार के हो जाते हैं ।^१ तर्क के सामान्यतः दो कार्य हैं : स्वपक्ष का समर्थन एवं परपक्ष में दोष का उद्घाटन । चूँकि तर्क का विभाजन करते हुए परपक्ष के खण्डन में उठाये गये दोषों को ही आधार माना गया है, अतः तर्क के इन उपर्युक्त भेदों के लक्षण एक प्रकार से दोषों के ही लक्षण हैं । जब परिभाषा में लक्षण करने के लिए भी स्वलक्षण की अपेक्षा हो तो उस परिभाषा को निर्दुष्ट परिभाषा नहीं कह सकते तथा उसमें विद्यमान दोष को आत्माश्रय दोष कहते हैं ।^२ जैसे यदि यह घट इस घट के ज्ञान से अभिन्न होता तो यह ज्ञान सामग्री से उत्पन्न होता । चूँकि घट का ज्ञान घट बिना संभव नहीं अतः घट ज्ञान के प्रति घट को कारण माना जाता है, इस प्रकार ज्ञान सामग्री है, घट स्वयं है । यदि घट और ज्ञान को अभिन्न माना जायेगा तो चूँकि घट ज्ञान घट से उत्पन्न है, अतः घट को भी उसी घट में उत्पन्न मानना होगा । इस प्रकार घट को घटाश्रित या ज्ञान का ज्ञानाश्रित होना पड़ता है, फलतः यह दोष आत्माश्रय कहा जायगा, तथा उस दोष पर आश्रित तर्क भी आत्माश्रय कहा जाएगा ।

जब दो तर्क अथवा दो परिभाषाएँ परस्पर एक दूसरे पर आश्रित होते हैं, तो वही अन्योन्याश्रय दोष होता है, तथा उस दोष पर आश्रित तर्क को अन्योन्याश्रय तर्क कहा जाएगा ।

जब एक तर्क अथवा परिभाषा किसी अन्य तर्क अथवा परिभाषा पर आश्रित हो, तथा वह उत्तर तर्क या परिभाषा किसी अन्य तर्क या परिभाषा पर तथा यह तृतीय तर्क आदि पूर्व तर्क आदि पर आश्रित हो तो वही चक्रक दोष माना जाता है ।

अव्यवस्थित परम्परा के आरोप से युक्त दोष को अनवस्था कहते हैं ।

इस पर आश्रित तर्क भी अनवस्था कहाता है। जाति बाधक दोषो मे भी अनवस्था एक दोष है, इसकी चर्चा प्रथम बिमर्श मे की जा चुकी है।^१

प्रमाण बाधितार्थ प्रसंग—वह दोष है जहा तर्क द्वारा सिद्ध अर्थ का प्रमाण विशेष द्वाग बाधन होता है। अनेक बार अनुमान की यथार्थता की परीक्षा के लिए जानकर विपरीत प्रतिज्ञा की जाती है, जो कि यथार्थ निर्णय के विपरीत सिद्ध होती है, फलतः यथार्थ और अयथार्थ दोनों अनुमानों की परीक्षा हो जाती है, इस परीक्षा के लिए आश्रित तर्क को प्रमाण बाधितार्थ प्रसङ्ग कहते है, जैसे—
 “पर्वत अग्नि वाला है, क्योंकि वह धूम वाला है, जो-जो धूमवाला होता है, वह रसाई पर क सभान अग्नि वाला होता है तथा जो अग्नि वाला नहीं होता, वह धूम युक्त भी नहीं होता जैसे जलाशय। चूं कि पर्वत धूमवाला है, अतः वह अग्नि वाला है” इस अनुमान मे ‘पर्वत अग्नि वाला है’ इस निगमन को यदि प्रसंग पला मानने का प्रयत्न नहीं होता तो प्रति पक्षी के कथन को अयथार्थ सिद्ध करने के लिए प्रतिज्ञा की निगमन के विपरीत लेकर चलने है, अपत्ति विरोधी के कथन के अनुकूल तर्क प्रारम्भ करते है, जैसे उग्युक्त अनुमान के निगमन वाक्य ‘इसलिए पर्वत अग्नि वाला है’ के विपरीत पर्वत पर अग्नि नहीं है, इस प्रतिज्ञा से तर्क प्रारम्भ करते है। सामान्य नियम के अनुसार (व्याप्ति के अनुसार) जहा-जहा अग्नि नहीं है, वहा-वहा धूम भी नहीं होगा, इसलिये हम कह सकत है कि ‘पर्वत पर धूम नहीं है। इस प्रकार विपरीत, अनुमान द्वारा ‘पर्वत पर धूम का अभाव है’ यह ज्ञान अनुमान से प्राप्त हाता है, किन्तु हम पवन पर धूम का ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा करते है; अतः प्रत्यक्ष द्वारा बाधित हान से इस विपरीत अनुमान का हेतु बाधित हेत्वाभास सिद्ध हागा, हेतु नहीं, फलतः पर्वत पर धूम नहीं है, यह ज्ञान यथार्थ सिद्ध नहीं सकगा। इस क्रम मे जिसके द्वारा हम को इस निगमन का ज्ञान प्राप्त हाता है वह भी नादबत रूप से अयुक्त सिद्ध हुआ, अर्थात् यह कहना कि ‘पर्वत पर अग्नि नहीं है’, अनुचित सिद्ध हुआ और इसके द्वारा ही इसके विपरीत पूर्व अनुमान ‘पर्वत पर अग्नि है’ की सत्यता भी सिद्ध हो जात है। इस प्रक्रिया मे आश्रित तर्क को बाधितार्थ प्रसंग तर्क कहते है।

^१ इसी ग्रन्थ मे पृ० २६ द्रष्टव्य है।

इसे ही पाश्चात्य तर्क शास्त्र में Indirect Reduction या Proof by reduction and absurdum कहा जाता है। यूनान के प्रसिद्ध गणितज्ञ यूक्लिड ने इसका प्रयोग रेखागणित में कई साध्यों के सिद्ध करने के लिए किया है।

स्वप्न

प्राचीन आचार्यों ने अविद्या (अप्रमा) के भेदों में सशय विपर्यय और तर्क के अतिरिक्त स्वप्न का भी परिगणन किया था।^१ आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार इन्द्रिय समूह जब मन में विलीन हो जाता है, उस समय इन्द्रिय द्वारा मैं देखता हूँ, मैं सुनता हूँ इत्यादि प्रतीति के साथ जो मानस अनुभव होता है, उसे स्वप्न ज्ञान कहते हैं।^२ अर्थात् जब प्राणिवर्ग बुद्धि पूर्वक आत्मा के प्रेरित शरीर की क्रियाओं से थक कर रात्रि में विश्राम के लिए अथवा आहार के पाचन के लिए शयन करता है, उस समय अदृष्ट विशेष से उत्पन्न आत्मा और अन्न करण का सम्बन्ध होने पर इन्द्रियो से सर्वथा पृथग्भूत अन्तर्हृदयस्य आत्म प्रदेश में मन निश्चल होकर स्थित होता है, इस स्थिति में समस्त इन्द्रिया मन में विनीन रहती हैं किन्तु प्राण और अपान की क्रिया प्रबन्ध पूर्वक विद्यमान रहती है, इस स्थिति में स्वापनामक सस्कार विशेष से अथवा इन्द्रियो द्वारा ही विषयो के बिना ही जो प्रत्यक्षाकार ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे स्वप्न कहते हैं।

यह स्वप्न ज्ञान तीन कारणों से उत्पन्न होता है सस्कार पाटव से, धानु शोष से, तथा अदृष्ट विशेष से। जैसे कामी या क्रोधी आदि व्यक्त जब क्रिया विजय विषय का चिन्तन करता हुआ सोता है, तो उसका वह चिन्ता ही प्रत्यक्ष रूप से स्वप्न में प्रगट होती है। शरीर को धारण करने वाले वात पित्त कफ आदि तत्वों को धानु कहते हैं। इनमें से वात प्रकृति वाला व्यक्ति, अथवा वात के कुपित होने पर कोई भी व्यक्ति आकाशगमन आदि देखता है। इसी प्रकार पित्तप्रकृति अथवा जिसका पित्त कुपित है वह व्यक्ति, अग्नि प्रवेश म्वर्ण पर्वत आदि देखता है। इसी प्रकार कफप्रकृति व्यक्ति, या जिसका कफ कुपित है वह व्यक्ति नदी समुद्र आदि का सन्तरण, हिम पर्वत

१ (क) प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८५ (ख) कणाद रहस्य पृ० ११५

२ प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६१

आदि देखता है। कभी-कभी स्वयं अनुभूत अथवा अनुभूत, प्रसिद्ध अथवा अप्रसिद्ध शुभसूचक गजारोहण, छत्रलाम आदि का भी दर्शन करता है यह दर्शन सस्कार और धर्म के कारण होता है। इसके विपरीत तेल मालिश गदहा अथवा ऊट की सवारी आदि अशुभ सूचक स्वप्न सस्कार और अधर्म के कारण दिखाई पड़ते हैं। अत्यन्त अप्रसिद्ध विषय का स्वप्न केवल अदृष्ट के कारण ही होता है।

कभी कभी स्वप्न में ही पूर्ण दृष्ट स्वप्न का अनुदर्शन भी होता है इसे अनुभव न कह कर स्मृति ही कहा जाएगा। प्राचीन नैयायिकों के अनुसार स्वप्न चूकि अविद्या है, अतः वह तत्त्व ज्ञान का प्रतिपक्षी कहा जा सकता है, किन्तु यह दर्शन में वित्त की स्थिरता के लिए स्वप्न ज्ञान के आश्रय को भी साधन माना गया है,^१ अतः इने योग मत में तत्त्वज्ञान का अंग भी कहा जा सकता है।

यथार्थ अनुभवः

प्रमा अथवा यथार्थ अनुभव चार प्रकार का है प्रत्यक्ष अनुमिति उपमिति और शब्द। इन अनुभवों के अन्यतम कारण (करण) भी चार हैं प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द। चूँकि किसी प्रमेय के सम्बन्ध में ज्ञान यथार्थ प्रमा प्रमाण के बिना सम्भव नहीं है, अतः प्रमा और प्रमाण नित्य सम्बद्ध कहे जा सकते हैं, इसी कारण प्रमा का विभाजन भी प्रमाणों के आधार पर ही किया गया है, यही कारण है कि प्रमाण और प्रमा दोनों के ही चार चार भेद किये गये हैं। भारतीय विचारकों में प्रमाण की संख्या के सम्बन्ध में अत्यधिक मत भेद है, चार्वाक केवल प्रत्यक्ष प्रमाण मानता है, जबकि साहित्य शास्त्र में यह संख्या सर्वाधिक अर्थात् अठारह है। किन्तु नैयायिक केवल चार प्रमाण ही मानता है। न्याय शास्त्र में प्रमाणों की संख्या चार ही क्यों स्वीकार की गयी है इस पर विचार आगे किया जाएगा।

न्याय शास्त्र में 'प्रमीयते अनेन' इस व्युत्पत्ति के अनुसार प्रमा के प्रति असाधारण कारण का प्रमाण माना गया है।^२ सर्वदर्शनसंग्रहकार के अनुसार साध-

१ (क) योग दर्शन २ ३८ (ख) योग भाष्य पृ० १०५

२. (क) न्याय भाष्य पृ० ११ (ख) न्याय सूत्रवृत्ति पृ० ६

नाश्रय से भिन्न न होते हुए भी जो प्रमा व्याप्त है, उसे प्रमाण कहते हैं।^१ माधवाचार्य की इस परिभाषा के अनुसार प्रमा की पूर्व स्थिति ही प्रमाण है, न कि प्रमा का कारण, जैसा कि नैयायिक मानते हैं। चूंकि प्रमाण का कार्य केवल प्रमा अर्थात् यथार्थ अनुभव को उत्पन्न करना ही नहीं, अपितु कभी कभी यथार्थ की परीक्षा करना भी होता है अतः न्याय शास्त्र की परम्परागत परिभाषा की अपेक्षा माधवाचार्य कृत परिभाषा को अधिक उपयुक्त कहा जा सकता है।

चूंकि नैयायिक प्रमा के प्रति असाधारण कारण को प्रमाण मानते हैं, अतः इनके मत में प्रमाण न तो आत्मा है, और न मा और नहीं ही ज्ञानेन्द्रिया, क्योंकि ये कोई भी ज्ञान के प्रति असाधारण कारण नहीं हैं। मीमांसकों के अनुसार 'अज्ञात विषय का ज्ञाता ही प्रमाण है' किन्तु मीमांसकों का यह प्रमाण लक्षण किसी वस्तु के क्रमिक ज्ञान के बंधक प्रमाण में अव्याप्त होता है, अतः इसे ग्राह्य नहीं मान सकते।

नैयायिकों के चतुर्विध अनुभव में पाश्चात्य दार्शनिकों द्वारा स्वीकृत Intuition (बिना सोचे विचारे ही प्राप्त ज्ञान) तथा Belief (विश्वास) समाविष्ट नहीं हो पाते, क्योंकि Intuition की उत्पत्ति के लिए इन्द्रिय आदि किसी कारण (असाधारण कारण) की आवश्यकता नहीं होती, अतः वह अनुभव प्रत्यक्ष आदि किसी भेद में समाहित नहीं हो पाता।

प्रमाण की परिभाषा के प्रसंग में प्रमा के प्रति असाधारण कारण को प्रमाण कहा गया है। चूंकि कारण और असाधारण कारण के परिचय के बिना प्रमाणों की परिभाषा समझने में सुविधा न होगी अतः प्रमाणों के विवेचन से पूर्व कारण और असाधारणकारण (करण) आदि का विवेचन कर लेना अधिक प्रासंगिक होगा।

करण

व्यापार युक्त असाधारण कारण को करण कहते हैं।^१ नैयायिकों में प्रयुक्त यह करण शब्द व्याकरणों के करण शब्द के समान ही है, व्याकरण शास्त्र के अनुसार 'किसी क्रिया के प्रति साधक को अथवा वाक्य व्यवहार के अनुसार क्रियान्वयी शब्द को कारक कहते हैं,^२ जो नैयायिकों के कारण शब्द के समानान्तर है। जिस प्रकार व्याकरण शास्त्र में 'मुख्यतम साधक को करण कहा गया है,^३ उसी प्रकार इस शास्त्र में असाधारण कारण को करण कहा गया है। करण की अन्तर्भूत कृत उपर्युक्त परिभाषा में असाधारण पद का प्रयोग दिशा और काल में अतिव्याप्ति निवारण के लिए है, किन्तु हमने उद्देश्य की पूर्ण सिद्धि नहीं हो पाती, क्योंकि निमित्तकारण काल और दिशा में अतिव्याप्ति का निवारण होने पर भी समवायिकारण और असमवायिकारणों में अतिव्याप्ति का निवारण नहीं हो पाता। नीलकण्ठ ने 'असाधारण' पद के स्थान पर 'जिस कारण के विलम्ब में अन्य कारणों के रहने पर भी कार्य न हो, यह विरोध वाक्य जटिल की सम्मति दी है। किन्तु यह विरोध 'असाधारण' पद की अपेक्षा उचित नहीं कहा जा सकता, क्योंकि किसी भी एक कारण के अभाव में अन्य कारणों के रहने पर भी कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती।

पूर्व परिभाषा के अनुसार दण्ड को असाधारण निमित्तकारण माना जाता है, किन्तु गृहकाग में विद्यमान, कार्य में अप्रवृत्त दण्ड को क्या असाधारण कारण मानना उचित होगा ? नहीं, इसलिए न्यायबोधिनीकार ने करण की इस परिभाषा में विद्यमान असाधारण पद का अर्थ 'व्यापारवत्त्व' करना आवश्यक माना है।^४ कार्यविरत दण्ड घटोत्पादन की शक्ति रहने पर भी व्यापार न होने पर घट का उत्पादन नहीं कर सकता। यहाँ व्यापार का

१ तर्कसंग्रह पृ० ७४। २ (क) पातञ्जल महाभाष्य १४३.२३

(ख) विभक्त्यर्थ निर्णय पृ० ८ (ग) व्याकरण सुधानिधि १४२२

३ अष्टाध्यायी-१४४२ ४. न्यायबोधिनी पृ० २५

अर्थ है 'जो जिससे उत्पन्न हो उसके कार्य का कारण भी हो।' सिद्धान्त चन्द्रोदयकार श्रीकृष्ण धूर्जटि व्यापार की इस परिभाषा में 'द्रव्य से भिन्न होना' विशेषण का जोड़ना भी आवश्यक मानते हैं, अन्यथा मध्यभावयवी 'कपाल' में अनिव्याप्ति होगी।

नव्य नैयायिकों तथा मीमांसकों ने कारण की इस परिभाषा के स्थान पर 'फलयोग से व्यवच्छिन्न कारण कारण है' यह परिभाषा की है। इसके अनुसार कार्य को उत्पत्ति से अव्यवहित पूर्व विद्यमान कारण को कारण कहा जाता है। इस प्रकार प्राचीन मत में जिसे व्यापार कहा गया था उसे ही नवीन मत में कारण स्वीकार किया गया है, फलतः प्राचीनों का कारण नवीन मत में साधारण कारण मात्र रह जाता है। संक्षेप में हम कह सकते हैं कि प्रत्यक्षानुभव के प्रति जहाँ प्राचीन नैयायिक इन्द्रियों को कारण मानते हैं वहीं नव्य इन्द्रिय का साधारण कारण तथा इन्द्रियार्थ सम्पर्क को कारण स्वीकार करते हैं।

नव्यनैयायिकों के अनुसार प्राचीन मत में दो दोष हैं — १ प्राचीन मत में अनुमान गत व्याप्तिज्ञान को कारण तथा परामर्श को व्यापार माना जाता है, किन्तु व्याप्तिज्ञान ज्ञान होने के कारण गुरु है, तथा गुरु व्यापार युक्त या कर्मयुक्त नहीं हो सकता २. यदि इस दोष से बचने के लिए मन को अनुमिति ज्ञान का कारण माने तो मानसप्रत्यक्ष एवं अनुमिति दोनों में मन के ही कारण होने के कारण दोनों की भिन्नता पर व्याघात होगा।

कार्य :—

कार्य का अर्थ है 'प्रागभाव का प्रतियोगी' (counter entity) अर्थात् जिसका आदि हो वही कार्य है। किसी भी वस्तु के उत्पन्न होने से पूर्व उस वस्तु के अभाव को उस वस्तु का प्रागभाव कहते हैं, तथा जिस वस्तु का अभाव हो उसे प्रतियोगी कहते हैं। इस प्रकार प्रत्येक वस्तु जिसका प्रागभाव हो : जिसका आदि हो, कार्य है। कार्य नित्य नहीं हो सकता। वस्तु की यह अनित्यता दोनों ओर हो सकती है, उसकी स्थितिकाल

१ भाषा रत्न पृ० ७१

२. भाषारत्न पृ० ७२

३. तर्क संग्रह पृ० ७७

से पूर्व (भूतकाल में) तथा उसके विनाश काल के अनन्तर अर्थात् भविष्यकाल में । इस प्रकार प्रागभाव और प्रध्वसाभाव दोनों अनित्य हैं, किन्तु प्रागभाव का केवल अन्त है, जब कि प्रध्वसाभाव का केवल आदि ।' आदि होने से प्रध्वसाभाव कार्य हो सकता है, किन्तु प्रागभाव कार्य नहीं हो सकता, और इसीलिए प्रागभाव अपने प्रागभाव का प्रतियोगी नहीं हो सकता । इस प्रकार कार्य आदि होने से प्रागभाव का प्रतियोगी एवं अन्त होने से ध्वसाभाव का प्रतियोगी सिद्ध होता है ।

प्रतियोगिता एक सम्बन्ध है, जो किसी वस्तु और उसके अभाव के मध्य स्थित है । यद्यपि यहाँ एक प्रश्न हो सकता है कि 'अभाव एवं भाव के बीच सम्बन्ध कैसे सम्भव है' ? उसका समाधान यह है कि यह प्रतियोगिता-सम्बन्ध किन्हीं बाह्य वस्तुओं के बीच भावात्मक सम्बन्ध नहीं है, यह दो पदार्थों के बीच विद्यमान कान्यनात्मक सम्बन्ध है ।

यह प्रतियोगिता सम्बन्ध दो प्रकार का होता है विरुद्ध और वित्तिवेद्य । विरुद्ध सम्बन्ध में दो पदार्थों में एक का भावात्मक और दूसरे का अभावात्मक होना आवश्यक है, जैसे घटाभाव में प्रतियोगी घट है । प्रतियोगिता सम्बन्ध घट और उसके अभाव के मध्य रहता है, इनमें घट भावात्मक है एवं उसका अभाव अभावात्मक । वित्तिवेद्य सम्बन्ध में दोनों संबद्ध पदार्थों का भावात्मक होना आवश्यक है, जैसे 'मुख चन्द्रसदृश है' इस प्रतीति में मुख और चन्द्र के मध्य विद्यमान सादृश्य सम्बन्ध वित्तिवेद्य सम्बन्ध है । यह सादृश्य मुख और चन्द्र में विद्यमान गुणों का है, जिनकी कि भावात्मक मत्ता है । इसप्रकार जिस वस्तु का अभाव होता है, या जिस वस्तु में किसी वस्तु को सदृश कहा जाता है, उसे प्रतियोगी कहते हैं जमे घटाभाव में घट को एवं 'चन्द्र सदृश मुख है' में मुख को प्रतियोगी कहा जाता है । अभाव या सादृश्य के आश्रय को अनुयोगी कहते हैं । जैसे 'भूतल में घट का अभाव है' घटाभावा के आश्रयभूत भूतल का एवं 'चन्द्रसदृश्य मुख है' में चन्द्रसादृश्य के आश्रयभूत मुख को सादृश्य का अनुयोगी कहा जाएगा ।

इस प्रकार घटप्रागभाव का प्रतियोगी होने से घट को, एवं पट प्रागभाव का प्रतियोगी होने से पट को कार्य कहा जाएगा ।

कारण वाद

कार्य की उपर्युक्त परिभाषा ने चिन्तन की परम्परा में एक विशेष सिद्धान्त को जन्म दिया है, जिसको कारणवाद कहते हैं। इसके आधार पर ही न्याय वैशेषिक दर्शन को अन्य दर्शनों से पृथक् किया जाता है। नैयायिकों के वस्तुवाद की यही कुञ्जी है।

कारणवाद के सम्बन्ध में भारतीय दार्शनिकों में मुख्यतः चार मत हैं। बौद्धों की मान्यता है, कि अभाव से भाव की उत्पत्ति होती है। शांकर वेदान्त में इसके विपरीत सद्ब्रह्म से जगत् की उत्पत्ति मानी जाती है जो स्वयं न सत् है, न असत् और न सदमदात्मक, अपितु वह अज्ञानवश कल्पित विवर्तमान है। सांख्य दर्शन के अनुसार सत् प्रकृति से विकृतिरूप सद् विश्व की अभिव्यक्ति मानी जाती है। न्याय दर्शन में सत् अर्थात् पूर्वतः विद्यमान एवं भावरूप नित्य परमाणुओं से असत् अर्थात् पूर्वतः अविद्यमान घटादि ब्रह्माण्ड पर्यन्त सृष्टि स्वीकार की जाती है।^१

बौद्धों का कथन है कि बीज आदि के नष्ट होने पर ही वृक्ष आदि उत्पन्न होते हैं। अतः बीज आदि वृक्ष आदि के कारण नहीं हैं, अपितु वृक्ष आदि का कारण बीज आदि का अभाव है। फलतः अभाव से कार्य की उत्पत्ति होती है यह उनका विचार है।

वेदान्त मत में एक सद् रूप ब्रह्म के अज्ञान से कल्पित यह जगत् सत् नहीं है, न असत् और न सब सत्, किन्तु मिथ्या है। इस मत में उपादान और उपादेय अर्थात् कारण और कार्य का सम्बन्ध वास्तविक नहीं, किन्तु कल्पना-मात्र माना जाता है।

सांख्यवादी कारण और कार्य दोनों का सत् मानते हैं, साथ ही इनकी मान्यता है कि कार्य में कारण अव्यक्त रूप में विद्यमान रहता है। कारण व्यापार में उसकी अभिव्यक्ति होती है।

न्यायमत में रूप रस आदि गुणों से युक्त नित्य परमाणु में अविद्यमान द्रव्यगुणादि कार्य की उत्पत्ति मानी जाती है, इस द्रव्यगुण में भी उत्पत्ति के क्षण में अविद्यमान रूप रस आदि कार्य गुणों की उत्पत्ति होती है। इसी

प्रकार क्रमशः असत् कारण से त्रसरेणु से लेकर महाभूत पर्यन्त सृष्टि उत्पन्न होती है। ये कार्य कारण मे संबंधा भिन्न होते है।

इनमे से नैयायिक और सांख्यवादी दोनों ही कार्य और कारण दोनों को ही वास्तव मानते हैं किन्तु सांख्य उत्पत्ति से पूर्व भी कारण मे कार्य की सत्ता स्वीकार करना है, जब कि न्याय मत मे कार्य की पूर्व सत्ता अमान्य है।

न्याय के इस कारणवाद को असत्कार्यवाद एक सांख्य की कारण सम्बन्धी विचारधारा को सत्कार्यवाद कहते है। इन नामों के द्वारा ही सांख्य और न्याय का परस्पर विरोध स्पष्ट हो जाता है। पूर्व पृष्ठों मे दी गयी कार्य की परिभाषा के द्वारा भी उत्पत्ति से पूर्व कार्य का पूर्णतः न होना ही सिद्ध होता है।

सांख्यशास्त्र मे कार्य की कारण मे पूर्वसत्ता सिद्ध करने के लिए निम्न-लिखित पांच युक्तिया दी जाती है, (१) असत् या अविद्यमान होने पर कार्य की उत्पत्ति हो ही नहीं सकती। (२) कार्य की उत्पत्ति के लिए उसके उपादान कारण का ग्रहण अवश्य करना पड़ता है, अर्थात् कार्य सभी कारणों मे नियत रूप सम्बद्ध होता है। (३) सभी कार्य सभी कारणों से उत्पन्न नहीं होते। (४) जो कारण जिस कार्य को उत्पन्न करने मे मग्न है, उसमे उसी कार्य की उत्पत्ति होती है और (५) कार्य कारण से अभिन्न या उसी के स्वरूप का होता है।

सांख्यकार का उपर्युक्त युक्तियों से अभिप्राय यह है 'यद्यपि बीज और मृत्तिका पिण्ड इत्यादि के नष्ट हो जाने पर ही उनमे क्रमशः अकुर और घट इत्यादि की उत्पत्ति पायी जाती है, तथापि अकुर इत्यादि की उत्पत्ति का कारण बीज इत्यादि का विनाश या अभाव नहीं, अपितु उनके भावरूप अवयव ही है। अभाव से भाव की उत्पत्ति मानने पर अभाव के सर्वत्र सुलभ होने मे सर्वत्र सभी कार्यों के उत्पन्न होने का दोष उपस्थित होगा। निष्कर्ष यह है कि 'जा जिससे सम्बद्ध होता है, वह उसी का कार्य होता है और जिससे सम्बद्ध नहीं होता, उसका कदापि कार्य नहीं होता, फलतः जिस प्रकार तिलों के पेरे जाने पर उनमे पहले से ही अनभिध्यक्त रूप से विद्यमान तेल, धान के कूटे जाने पर उनमे पूर्वतः विद्यमान चावल, एवं

गौधो के दुहने पर उनमें पूर्वत विद्यमान दूध की अभिव्यक्ति होती है, उसी प्रकार प्रधान में पूर्वत अव्यक्तरूप में विद्यमान कार्य-विश्व की उत्पत्ति होती है ।

कारण व्यापार में पूर्व ही कार्य के विद्यमान होने का एक यह भी हेतु है कारण और कार्य के बीच परस्पर सम्बन्ध है, अर्थात् कार्य के साथ घनिष्ठ रूप में सम्बन्धित कारण ही कार्य को उत्पन्न करता है, और यदि कार्य पूर्वत अस्त है, तो उसका कारण के साथ सम्बन्ध भी असम्भव है । अतः वह कार्य कारण व्यापार के पूर्व भी अवश्य ही सत् होगा । यदि यह माना जायगा कि कारण में असम्बद्ध कार्य की ही उत्पत्ति होती है, तो सभी कारणों में सभी कार्यों की उत्पत्ति सम्भव माननी होगी, जब कि हम नियत कार्य की नियत कारण से ही उत्पत्ति देखते हैं, अतः यह मानना ही होगा कि असम्बद्ध कार्य की उत्पत्ति असम्बद्ध कारण में नहीं होती । जो कारण जिस कार्य की उत्पत्ति में समर्थ है, उस समर्थ कारण में उसी शक्य कार्य की उत्पत्ति होने में कारण और कार्य का असम्बद्ध नहीं कहा जा सकता, क्योंकि यदि यह मानें कि प्रत्येक कारण में प्रत्येक कार्य उत्पन्न नहीं हो सकता, अतः कोई-कोई कार्य ही उत्पन्न होता है, तो प्रश्न होता है कि वह कार्य कारण में सम्बद्ध है या असम्बद्ध ? असम्बद्ध मानने पर फिर वही अव्यवस्था हो जायेगी, एवं सम्बद्ध मानने पर सत्कार्यवाद ही सिद्ध होता है । कार्य इसलिए भी उत्पत्ति के पूर्व सत् सिद्ध होता है, क्योंकि वह कारण रूप ही होता है । कार्य कारण में भिन्न नहीं होता और कारण तो सत् है, तो उसमें अभिन्न कार्य को भी सत् ही होना चाहिए अस्त नहीं ।

उपर्युक्त सभी युक्तियाँ न्याय के असत्कार्यवाद का खण्डन करती हैं, साथ ही बौद्धों के असत्कारण से सत्कार्य की उत्पत्ति का भी पूर्णतः खण्डन करती हैं । उपर्युक्त विरोध सांख्यवादियों से नैयायिकों एवं वैनाशिक बौद्धों का समानरूप से है, इसी समानता के कारण (वैनाशिक बौद्धों में साम्य के कारण) नैयायिकों को अर्धवैनाशिक सजा दी जाती है ।

सांख्य शास्त्र की उपर्युक्त युक्तियों से रक्षा के लिए नैयायिकों का उत्तर यह है कि 'यदि कार्य को कारण से पृथक् न मानें तो घट आदि का अस्तित्व ही सन्देह युक्त हो जायगा, क्योंकि घट का कारण मृत्तिका है, साथ ही मृत्तिका ही शराव का भी कारण है । यदि कारण और कार्य

अभिन्न माने जायें तो एक ओर घट और मृत्तिका को अभिन्न होना चाहिए, एवं दूसरी ओर घट और शराव को अभिन्न होना चाहिए और इस अभेद के कारण घट और शराव को भी गणित के समानान्तर सिद्धान्त के अनुसार अभिन्न होना चाहिए, किन्तु घट अपने कम्बुग्रीवादि आकार विशेष के कारण शराव से सर्वथा भिन्न है। फलतः कार्य भी कारण से सर्वथा भिन्न है, यह सिद्ध होता है।

नैयायिकों की दूसरी युक्ति है कि घट कार्य का आकार विशेष (कम्बु-ग्रीवादिसत्व) हमें कारण में नहीं दीखता, यह कहाँ से आया ? यह कम्बुग्रीवादिसत्व कारण में अनभिव्यक्त रूप से विद्यमान था एवं कार्य में उसकी अभिव्यक्ति होता है' ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि अभिव्यक्ति के लिए यही प्रश्न पुनः उपस्थित होता है कि यह अभिव्यक्ति कारण में विद्यमान थी ? अथवा कारण में अविद्यमान अभिव्यक्ति कार्य में नवीन उत्पन्न हुई है ? यदि अभिव्यक्ति की नवीन उत्पत्ति माने तो अमत्कारणवाद सिद्ध ही है, यदि पूर्व से कारण में विद्यमान अभिव्यक्ति की अभिव्यक्ति मानते हैं, तो इस अभिव्यक्ति में पुनः अनवस्था दोष उपस्थित होता है। निदान कार्य की कारण से अभिव्यक्ति नहीं किन्तु उत्पत्ति ही माननी चाहिए।

नातपर्य यह है कि यदि कार्य कारण से यथार्थतः अभिन्न है तो प्रश्न होता है कि कार्यगत विशेषताएँ आकार विशेष आदि वास्तविक हैं, अथवा अव्यक्तविक ? यदि वास्तविक है, तो निश्चित ही उन्हें नवीन उत्पन्न होना चाहिए जैसा कि नैयायिक स्वीकार करते हैं, अथवा उन्हें अभिव्यक्त होना चाहिए जैसा कि साम्यवादी स्वीकार करते हैं। यदि द्वितीय पक्ष अर्थात् अभिव्यक्ति मानी जाए तो वह अभिव्यक्ति भी कारण में नहीं थी, अतः उस अभिव्यक्ति की भी अभिव्यक्ति माननी होगी, इस प्रकार अभिव्यक्ति की अभिव्यक्ति का अन्त न होने में अनवस्था दोष उपस्थित होगा। यदि कार्यगत विशेषताओं का अव्यक्तविक माना जाए तो उन्हें केवल प्रतीतिमात्र अर्थात् अध्यास या विपरीतख्यातिमात्र होना चाहिए जैसा कि वेदान्ती स्वीकार करते हैं। इस प्रकार यह विवाद अनिर्णीत ही रह जाता है।

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि न्याय के असत्कार्यवाद का आधार वस्तुवाद अर्थात् यथार्थवाद (Realism) है, जबकि सत्कार्यवाद भूल रूप से काल्पनिक मान्यताओं पर आधारित है। न्याय के परमाणु

ईश्वर, जीव, सामान्य, विशेष और अभाव सभी का मूल आधार अस्तकार्यवाद ही प्रतीत होता है। अतएव न्यायवैशेषिक के सिद्धान्तों को समझने के लिए इस कारणवाद को पूरी तरह समझना नितान्त आवश्यक है। न्याय-वैशेषिक में प्रत्येक वस्तुके तीन कारण स्वीकार किये जाते हैं निमित्तकारण, असमवायि कारण और समवायि कारण।

न्यायवैशेषिक में स्वीकृत निमित्त कारण के सम्बन्ध में अन्य दार्शनिक मान्यताओं से कोई विरोध नहीं है। असमवायिकारण केवल नैयायिकों की अपनी ही मान्यता है, इसको अन्यत्र कही चर्चा भी नहीं है, उपर्युक्त सम्पूर्ण विवाद समवायिकारण के सम्बन्ध में है।

स्तकार्यवाद के समर्थक मीमांसकों द्वारा नैयायिकों के असमवायि कारण पर मुख्यतः प्रहार किये गये हैं। दोनों ओर से दीजाने वाली अकाट्य युक्तियों के आधार पर यद्यपि यह निर्णय करना कठिन है कि भूल कन्ना है ? किन्तु इनका तो प्रत्येक पाठक अनुभव करता है कि दोनों पक्ष सत्य नही हो सकते। दोनों ही अपनी पूर्ण निश्चित मान्यताओं से बिना हटे ही समस्या के समाधान में तत्पर होते हैं, यही उनका मौलिक दोष है। वस्तुतः किसी सिद्धान्त तक पहुँचने के लिए आवश्यक होता है कि सामान्य से विशेष की ओर बढ़ते हुए सिद्धान्त का अन्वेषण किया जाए। अर्थात् सामान्य नियमों के आधार पर विशेष नियम निर्धारित किये जाए। पाश्चात्य दार्शनिकों तथा आधुनिक वैज्ञानिकों ने इसी आगमनप्रणाली (Deductive method) को ही सिद्धान्त तक पहुँचने के लिए अपनाया है, किन्तु इन दार्शनिकों ने (मीमांसकों) और नैयायिकों ने इसके विपरीत विशेष से सामान्य की ओर निगमन प्रणाली (Inductive method) द्वारा पहुँचने का प्रयत्न किया है, फलतः इनकी मान्यताएँ यद्यपि अति-व्याप्ति, और असम्भव नामक लक्षण दोषों से बचकर दार्शनिक परिभाषा के रूप में स्थापित हो सकी हैं, किन्तु शू कि इनकी प्रारम्भिक मान्यताएँ आधार हीन हैं, अतः इनके आधार पर मूल रहस्य तक पहुँच सकना कठिन है, यद्यपि सुन्दर शब्दिक चयन के कारण इनमें दोषत्रय (अति-व्याप्ति अव्याप्ति और असम्भव) दिखासकना भी सरल नहीं है।

कर्ता—

कारण की परिभाषा में कारण को अन्यथासिद्ध से भिन्न कहा गया है, किन्तु अन्यथासिद्ध की कोई सुन्दर परिभाषा नहीं की गई है, नही ही उसका विभाजन ही किसी सुदृढ़ आधार पर स्थापित है। वह विभाजन तो केवल उदाहरणों की दृष्टि से किया गया प्रतीत होता है। मौलिक नहीं। फलतः न्यायशास्त्र के प्रत्येक विद्वान् को नैयायिकों के कारण और अन्यथासिद्ध को पहचानने के लिए निस्सहाय हो जाना पड़ता है। न्यायशास्त्रीय परम्परा में घट कार्य के प्रति कुम्हार के पिता को अन्यथासिद्ध कहा है, किन्तु कुम्हार क्या है? न्यायशास्त्र के अनुसार दण्ड, चक्र आदि को निमित्तकारण माना गया है, क्या इनके मध्य ही कुम्हार का भी रखा जाए? एक और तो कोई क्रिया चेतना सम्पन्न कर्ता के बिना सम्पन्न नहीं हो सकती अतः इसे कर्ता या कारण होना चाहिए। दूसरी ओर कारण की परिभाषा के अनुसार उसे नियतपूर्ववर्ती होना चाहिए, जबकि यह नियत-पूर्ववर्तित्व निमित्त कारण दण्ड चक्र आदि की गति में है, न कि कुम्हार में; अतः गति तो कारण हो सकती है, किन्तु निमित्त कारण दण्ड चक्र आदि में गति जनक सचेतन कुम्हार कर्ता भवे हो, किन्तु नियत पूर्ववर्ती न होने से कारण नहीं हो सकता। किन्तु कोई भी दार्शनिक वृम्भार को अन्यथासिद्ध न मानना चाहेगा। यह तो दण्ड चक्र आदि की अपेक्षा भी अधिक महत्वपूर्ण कारण है। यद्यपि नैयायिकों ने स्वीकृत कारणों में इसे दण्ड चक्र आदि की श्रेष्ठा कोई अधिक महत्व नहीं दिया है। इस प्रकार हमें न्याय की परम्परा में सचेतन कर्ता एवं अन्यनिमित्त कारणों में कोई अन्तर दृष्टिगोचर नहीं होता।

इसी प्रकार न्यायशास्त्र में उपादान और निमित्त कारण में अन्तर पूर्णतः स्पष्ट नहीं है। एक घड़े के निर्माण के लिए मिट्टी के कणों के विण्डी भाव के लिए स्नेहगुण विशिष्ट जल की ओक्षा होती है। अब प्रश्न यह है कि जल का क्या माना जाए, उपादान कारण या निमित्त कारण? न्यायशास्त्रीय परिभाषा के अनुसार 'जो कारण कार्य को उत्पत्ति के बाद भी कार्य के साथ रहता हो उसे उपादान कारण कहते हैं, इस

आधार पर जल को उपादान कारण मानना चाहिए; क्योंकि सामान्यतः घड़े का भार उसके न्यायशास्त्र स्वीकृत उपादान कारण मिट्टी से कुछ अधिक होता है एवं यह अधिक भार निश्चित रूप से जल का ही होना चाहिए। इस प्रकार जल घड़े का उपादान कारण सिद्ध होता है, जबकि नैयायिकों ने इसे निमित्त कारण ही स्वीकार किया है, यद्यपि उन्हें जल को निमित्त न मानकर उपादान कारण ही मानना चाहिए था। सत्कार्य-वादियों के लिए तो यथार्थतः उपादान कारण प्रतीत होने वाला जल एक और विकट समस्या उपस्थित करता है, वह यह कि सत्कार्यवाद के अनुसार कार्य कारण में अनभिध्यस्त रूप से विद्यमान रहता है, किन्तु पर्वत से ली गयी मिट्टी और यमुना से लिए गये जल में (दोनों उपादान कारणों में, जो बहुत दूर पर अवस्थित थे) कार्य किस रूप में विद्यमान रह सकता है? यदि इस घट कार्य का यान्त्रिक मिश्रण का परिमाण मानकर निर्वाह भी करना चाहे तो रासायनिक मिश्रण से उत्पन्न हो वाले कार्यों का सामाधान तो सम्भव ही न हो सकेगा, क्योंकि रासायनिक मिश्रण के अवसर पर तो वे रसायन के साथ मिश्रित होने वाले द्रव्य स्वयं ही परिवर्तित हो जाते हैं।

उपर्युक्त दोषों का हल चाहे कुछ विशेष चिन्तन एवं प्रयत्न द्वारा मिल भी जाए, किन्तु कुछ दोष तो ऐसे हैं, जो सत्कार्यवाद एवं असत्कार्यवाद दोनों में ही समान रूप में उपस्थित होते हैं, जिन्हें जे एस मिल (J. S. MILL) ने कारण बहुत्व एवं कार्यों का मिश्रण (Plurality of causes Intermixture of effects) कहा है। ऐसा प्रतीत होता है कि भारतीय दार्शनिकों का ध्यान इधर गया ही नहीं है। जैसे एक औषधि का निर्माण अनेक वनस्पतियों एवं खनिजों के मिश्रण से किया गया है, अब यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि उन अनेक उपादानों में से किसे उस औषधि का उपादान कारण स्वीकार किया जाए? क्या उन अनेक उपादानों को कारण माना जाए? कभी कभी एक कार्य की उत्पत्ति अनेक कारणों में से किसी भी एक के द्वारा हो सकती है, वहाँ किसे कारण माना जाए? जैसे ताप की उत्पत्ति सघर्ष से भी होनी है, विद्युत् से भी, एवं अग्नि तथा सूर्य की किरणों भी ताप की जनक हैं। प्रत्येक ताप कार्य के नियत पूर्व में सघर्ष, विद्युत्, अग्नि अथवा सूर्य की किरणों का होना सम्भव नहीं है, ऐसी स्थिति में ताप का

कारण किसे माना जाए ? नैयायिकों की परिभाषा के अनुसार या तो सभी को कारण माना जाएगा अथवा सभी को अन्यथासिद्ध । यहाँ यद्यपि कणों की गतिशीलता वास्तविक सहकारी कारण हो सकती है, किन्तु इससे समस्या के समाधान में कोई विशेष अन्तर नहीं आता । चूँकि समस्त ताप सामान्य के प्रति इनमें से कोई भी कारण नहीं हो सकता, इसलिए व्यावहारिक की अपेक्षा सैद्धान्तिक अमुविधा अधिक उपस्थित होती है । यही कारण है कि पाश्चात्य दार्शनिक बैकन (Bacon) ने भारतीय दार्शनिकों के कारणवाद की खुलकर आलोचना की है ।

कार्य से नियत पूर्ववर्त्ती को कारण कहा जाता है,^१ जैसे कार्य घट से पूर्व नियतरूप से रहनेवाले मिट्टी, चक्र, दण्ड, कुम्हार, आदि को कारण कहा जाना है । प्रस्तुत लक्षण में नियत पद के प्रयोग के कारण उन साधनों को कारण न कहा जा सकेगा, जिनका कार्य अन्य साधनों से चल सकता है । उदाहरणार्थ घटरूप कार्य के लिए मिट्टी लाने का काम गद्दा अथवा गाड़ी में से किसी एक के द्वारा ही होगा, अथवा स्वयं उठाकर कुम्हार भी मिट्टी ला सकता है, अतः घट सामान्य के प्रति अथवा घट विशेष के प्रति भी गद्दा आदि मिट्टी देनेवाले उपकरण को कारण न कहा जा सकेगा ।

घट का कार्य की उत्पत्ति से पूर्व घट के कारण भूत दण्ड के साथ नियमित रूप से दण्डत्व तथा दण्ड का रूप भा विद्यमान रहता है, वन में अन्य दण्ड भी विद्यमान है, तो क्या दण्डत्व, दण्ड में विद्यमान रूप तथा वनस्थ दण्ड का घट के प्रति कारण माना जाएगा ? नैयायिक इन्हे कारण मानने को प्रस्तुत नहीं है । इन स्थला में आतव्याप्त के निवारण के लिए सिद्धान्त चन्द्रोदयकार ने नियत पूर्ववृत्ति का अर्थ 'कार्य से पूर्वक्षण में जिसका होना अवश्यम्भावी हो, वह कार्य है, ऐसा माना है । इससे वन में स्थित दण्ड में अनिव्याप्ति तो बच सकती है, किन्तु दण्डत्व और दण्डरूप में अनिव्याप्ति दूर नहीं हुई, अतः भाषा परिच्छेदकार विश्वनाथ एवं न्यायवाचिनीकार गावर्धन तथा वाक्यवृत्तिकार मेरुशास्त्री ने कारण की परिभाषा में 'अन्यथासिद्ध से भिन्न' विशेषण आवश्यक माना है ।^२ इस प्रकार 'अन्यथासिद्ध से भिन्न कार्य' से नियतपूर्व अर्थात् अवश्यमेव रहने वाले का कारण कहेंगे ।

१. तर्क संग्रह पृ० ७४

२. (क) भाषा परिच्छेद १६

(ख) न्यायवाचिनी पृ० २६

(ग) वाक्यवृत्ति कारण प्रकरण ।

अन्यथासिद्ध .—तर्कदीपिकाकार अन्नम्भट्ट ने अन्यथासिद्ध तीन प्रकार के स्वीकार किये हैं; उनके अनुसार 'कार्य' के प्रति नियत पूर्ववर्ती किसी कारण विशेष के साथ नियत रूप से रहनेवाला प्रथम अन्यथासिद्ध है। जैसे . दण्डगत दण्डत्वजाति एव दण्डरूप । जो पदार्थ नियतपूर्ववर्ती होते हुए भी किसी अन्य कार्यविशेष का कारण सिद्ध हो चुका हो, वह द्वितीय अन्यथासिद्ध है। जैसे: घट उत्पत्ति से नियत पूर्ववर्ती होने पर भी आकाश घट कार्य के प्रति अन्यथासिद्ध कहा जाएगा, कारण नहीं, क्योंकि वह अन्यकार्य शब्द के प्रति कारण स्वीकृत हो चुका है। कुछ नियत पूर्ववर्ती पदार्थों (कारणों) द्वारा कार्यसिद्धि संभव होनेपर जा कार्य के प्रति निरपेक्ष होत हुए भी कार्य से पूर्ण नियत रूप से विद्यमान हो, वह भी अन्यथासिद्ध है। जैसे पाकज गन्ध कार्य के प्रति रूप का प्रागभाव ।^१

भाषा परिच्छेदकार विश्वनाथ ने अन्यथासिद्ध पांच स्वीकार किये हैं^२
१ जो किसी कार्य के कारण का नियत सहचारी हो अर्थात् कारण जिससे अलग कभी नहीं रहता, तथा नियतसहचारी होने के कारण ही जा कार्य का नियतपूर्ववर्ती हो, जैसे घट कार्य के प्रत्यक्ष कारण दण्ड के नियत सहचारी होने के कारण दण्डगत दण्डत्व जाति भी घट में नियत पूर्ववर्ती है, इसे प्रथम अन्यथासिद्ध कहा जाएगा ।

२ जा कार्य का पूर्ववर्ती तो हो, किन्तु अन्वयव्यातिरेक के आधार पर जा स्वतन्त्ररूप से कारण सिद्ध न हो सके, जगत् दण्डगत रूप ।

(उपयुक्त दोनों अन्यथासिद्धों में अन्तर अत्यल्प है ।)

३ जो कार्य विशेष के प्रति कारण सिद्ध हो चुका है, किन्तु कार्य सामान्य के प्रति भी पूर्ववर्ती सिद्ध हो, जगत् तृतीय अन्यथासिद्ध कहते हैं। जैसे शब्द के प्रति कारण आकाश अन्य कार्यसामान्य का भी पूर्ववर्ती है, किन्तु उन सभी कार्यों के प्रति वह अन्यथासिद्ध कहा जाएगा, कारण नहीं ।

४ कारण के पूर्ववर्ती होने से ही जो कार्य के प्रति पूर्ववर्ती सिद्ध हो, जैसे कुम्हार का पिता सचेतन निमित्त कारण कुम्हार से पूर्ववर्ती होने के

कारण ही घट का भी पूर्ववर्ती सिद्ध है। चूँकि इसका पूर्ववर्तित्व कारण से पूर्ववर्ती होने के कारण ही सिद्ध होता है, स्वतः नहीं, अतः इसे (कुम्हारके पिता को) भी अन्यथासिद्ध माना जाएगा कारण नहीं।

५. जो किसी कार्य के प्रति तो नियत पूर्ववर्ती हो, किन्तु उस कार्य में विद्यमान जाति विशेष से युक्त अन्यकार्य के प्रति नियत पूर्ववर्ती न हो, वह भी अन्यथा सिद्ध है, जैसे कुम्हार का गदहा। मिट्टी लाने के कारण किसी कार्य घट विशेष के प्रति नियतपूर्ववर्ती होने से इसे उसका कारण होना चाहिए, किन्तु उस कार्य घट में विद्यमान घटत्व जाति है, इस घटत्व जाति से युक्त अन्य घट हैं, जिनके लिए मिट्टी गाड़ी से लायी गयी है, अतः गदहा उनके प्रति नियत पूर्ववर्ती नहीं हो सकता, अतः घट सामान्य के प्रति गदहा को कारण न मान कर अन्यथा सिद्ध माना जाएगा।

चूँकि अन्यथासिद्ध के उपर्युक्त लक्षणों में कारण के लक्षण का 'नियत पूर्ववर्ती' अथ 'नियत' विशेषण के साथ उद्धृत किया गया है, अतः कारण लक्षण में भी उसका रहना नितान्त आवश्यक हो गया है, भले ही कारण लक्षण में 'अन्यथा सिद्ध रहित' यह विशेषण भी क्यों न सन्निविष्ट किया गया हो।

कारण भेद

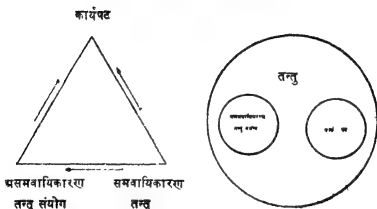
न्याय शास्त्र में कारण तीन स्वीकार किये जाते हैं : समवायिकारण, असमवायिकारण और निमित्त कारण।

समवायिकारण :—जिस कारण में कार्य समवाय सम्बन्ध से उत्पन्न हो, उसे समवायिकारण कहते हैं, जैसे तन्तु में समवाय सम्बन्ध से सम्बद्ध पट कार्य उत्पन्न होता है, अतः पट के प्रति तन्तु समवायिकारण है।

असमवायिकारण :—यह दो प्रकार का है, कार्यकारण-प्रत्यासन्न, कारणकार्य प्रत्यासन्न। कार्यकारणप्रत्यासन्न: कार्य जिस अधिकरण में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान है, उसी अधिकरण में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान रहने वाला। जैसे: पट-कार्य में तन्तुसंयोग। वह संयोग जिसके द्वारा अनेक तन्तु मिलकर पट का निर्माण करते हैं, एवं वह तन्तुसमूह तन्तुओं के गट्टर से भिन्न होकर पट

के रूप में प्रतीत होता है । 'तन्तु' कारणों से उत्पन्न कार्य 'पट' समवाय सम्बन्ध से तन्तुओं में विद्यमान है, इन तन्तुओं में ही गुण होने के कारण संयोग भी समवाय सम्बन्ध से विद्यमान रहता है, इस प्रकार यहाँ समान अधिकरण 'तन्तु' में कार्य 'पट' एवं संयोग समान रूप से रहते हैं, अतः तन्तु संयोग पट के प्रति असमवायिकारण है ।

कार्यकार्य प्रत्यासत्ति से असमवायिकारण



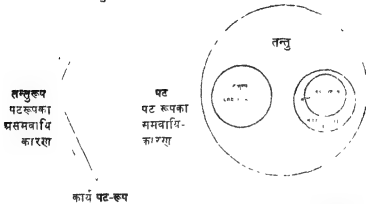
(विवरण :—प्रत्यासत्ति का अर्थ है, एक अधिकरण में दो वस्तुओं का रहना । इस प्रकार कार्यकार्यप्रत्यासत्ति का अर्थ हुआ 'कार्य के साथ रहने वाला कारण ।)

कारणकार्यप्रत्यासन्नः—एक अधिकरण में समवायिकारण के साथ रहने वाला कारण कारणकार्यप्रत्यासन्न असमवायिकारण है । जैसे: पट-रूप के प्रति तन्तु का रूप, यहाँ पटगत रूप समवाय सम्बन्ध से पट में विद्यमान रहता है, तथा कारण पट समवाय सम्बन्ध से तन्तुओं में विद्यमान रहता है, इन्हीं तन्तुओं में समवाय सम्बन्ध से तन्तुगत रूप भी विद्यमान रहता है, इस प्रकार पटगत रूप के कारण 'पट के साथ 'तन्तु' में समवाय सम्बन्ध से विद्यमान कारण तन्तुगत रूप पटगत रूप के प्रति असमवायिकारण है ।

कारणैकार्थं प्रत्यासत्ति मे असमवायिकारण

षट् का समवायिकारण

तन्तु



(विवरण — कारणैकार्थं प्रत्यासत्ति मे कारण का अर्थ है, एक अधिकरण मे समवायिकारण के साथ रहने वाला कारण ।)

इस प्रकार वाग्ग के साथ अथवा कार्य के साथ एक अर्थ (विषय) मे समवाय सम्बन्ध मे विद्यमान कारण को असमवायिकारण कहते हैं ।^१ चूँकि नैयायिक नित्यद्रव्य (पृथिव आदि के परमाणुओं) मे विद्यमान विशेष तथा आत्मा मे विद्यमान ज्ञान आदि विशेष गुणों का किसी के प्रति कारण नहीं मानने, अतः असमवायिकारण के लक्षण मे ज्ञानादि भिन्न विशेषण का प्रयत्न कारणताशालि एवं आत्मगत विशेषणों से भिन्न विशेषणों का भी नैयायिकों के अनुसार सम्पादन किया जाता है ।

निमित्त कारण—समवायि एवं असमवायिकारण से भिन्न कारण को निमित्त कारण कहते हैं । जैसे षट् के प्रति तुरी, वेम, तन्तुवाय आदि, षट् के प्रति दण्ड, चक्र, कुम्हार आदि ।

नैयायिक कारण तथा कार्य के बीच सम्बन्ध के रूप मे असमवायिकारण को स्वीकार करते हैं, जो प्रायः न्ययोंग रहता है । सत्कार्यवादी (साख्य,)

१. (क) तर्क सग्रह पृ० ७६, (ख) तर्क किरणावली पृ० ७६,

(ग) न्याय मुक्तावली ११४-११५ (घ) सिद्धान्तचन्द्रिका कारणसम्बन्ध ।

मीमांसक एवं वेदान्ती इन असमवायिकारण को न मानकर दोनों के बीच में तादात्म्य सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं, परन्तु उनके अनुसार कारण के दो भेद ही होंगे ।

पश्चात्त्य दर्शन शास्त्र के जन्म दाता अरस्तू (Aristotle) कारणों के चार भेद करते हैं । (i) Causa formalis (Formal cause) इसे ही Scholmen के शब्दों में Quiddity कहते हैं । (ii) Causa materialis (Material cause) (iii) Causa efficiens (Instrumental cause) तथा (iv) Causa finalis (Final cause) ।

अरस्तू स्वीकृत प्रथम कारण Causa formalis नैयायिकों द्वारा स्वीकृत असमवायिकारण के लगभग समानान्तर है । चूँकि कुम्हार घड़ा बनाने के पूर्व घड़े की मार्गिक उत्पत्ति करता है, मकान बनाने के पूर्व मकान का काल्पनिक चित्र (नक्शा) कागज पर अथवा मानस पटल पर अदृश्य ही बना लिया जाता है, परन्ती कल्पना अरस्तू के अनुसार Causa formalis कहाती है, जो कि उनके अनुसार प्रत्येक कार्य के प्रति अनिवार्य कारण है । मुख्यतः कार्य की साकृति की उत्पत्ति इसी कारण से होती है । नैयायिकों के अनुसार जाति का समावेश भी ही इसमें होता है, क्योंकि उनके अनुसार जाति प्रत्येक कार्य में पूर्व नियत रूप में विद्यमान रहती है । असमवायिकारणभूत उपादानकारणगत संयोग विशेष भी इसमें ही समाहित हो सकता है, जिसके द्वारा कार्य की साकृति का निर्माण होता है ।

अरस्तू स्वीकृत द्वितीय कारण Causa materialis है, जो नैयायिकों के उपादान कारण के पूर्ण समानान्तर है । इसी प्रकार अरस्तू का Causa efficiens नैयायिकों के निमित्त कारण का स्थानीय है ।

अरस्तू स्वीकृत चतुर्थ कारण Causa finalis कार्य वस्तु का प्रयोजन अथवा उसकी अच्छाई है । उनके अनुसार घड़े में जल लाया जाता है, यह घड़ा बनाने का प्रयोजन है, यदि यह प्रयोजन न होता, तो घड़े का निर्माण भी न होता । नैयायिक लोग इस प्रकार का कोई कारण नहीं मानते, उनके अनुसार इसे अदृष्ट कहा जा सकता है । बेकन (Becon) ने अरस्तू के इस चतुर्थ कारण का स्पष्ट विरोध किया है । भारतीय दार्शनिकों ने भी इस अदृष्ट की, जो कि सकल विश्व का साधारण कारण कहा जा सकता है, उपेक्षा ही की है ।

पैथोगोरस (Pythagorus) तथा प्लेटो (Plato) और उनके अनुयायियों ने अस्तु के प्रथम कारण Causa formalis को भिन्न रूप से स्वीकार किया है। पैथोगोरस इसे (Model को) संख्याओं (Numbers) के रूप में स्वीकार करते हैं, एव प्लेटो ने इसे Idea के रूप में माना है। नैयायिक एतदर्थ घटत्व, गोत्व आदि जातियों को मान्यता देते हैं, जो कि कार्य की उत्पत्ति के पूर्व से ही विद्यमान रहती है, एव कार्य के उत्पन्न होते ही उससे सबद्ध हो जाती हैं।

सेनेसा (Seneca) ने समय (काल) दिशा और कर्म को भी कारण के रूप में स्वीकार किया है, जबकि नैयायिक सेनेसा के प्रथम दो काल और दिशा को साधारण कारण (Universal Cause) के रूप में मानते हैं तथा कर्म को कारण न मानकर व्यापार कहते हैं। आधुनिक विज्ञान के अनुसार कारणों की परिभाषा के क्षेत्र से उन सभी को बाहर रखने का प्रयत्न किया जाता है, जब तक कि उनका छोड़ सकना असंभव न हो।

गीता में एक प्रसंग में किसी कार्य के पांच कारण स्वीकार किये गये हैं अधिष्ठान, कर्ता, करण (अनेक प्रकार के साधन), चेष्टा तथा दैव (अदृष्ट)।^१ नैयायिकों के अनुसार अधिष्ठान साधारण कारण है, कर्ता निमित्त कारण है, करण अर्थात् विविध साधनों में से, जिसमें चक्र दण्ड एव कपाल आदि समाहित होते हैं, कुछ को नैयायिकों के अनुसार निमित्त कारण तथा कुछ को उपादान कारण कहा जाता है। चेष्टा (व्यापार) उनके अनुसार कारण नहीं है, अपितु कारण का व्यापार है। पाचवा कारण दैव नैयायिकों द्वारा स्वीकार नहीं किया जाता।

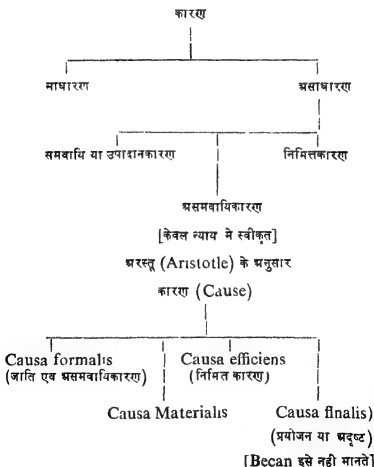
इस कारण विभाजन में चू कि उपादान और निमित्त दोनों को एक कारण नाम से ही स्मरण किया गया है, जो कि किसी भी दार्शनिक द्वारा स्वीकृत नहीं है, अतः हम कह सकते हैं कि कारणों का यह विभाजन दार्शनिक चिन्तन के आदि काल का है। जबकि अन्य विभाजन अधिक परिष्कृत है।

सबसे उचित विभाजन तो केवल दो भागों में कारण को विभक्त करना है: उपादान कारण (Material cause) एवं अनुपादान कारण (Nonmaterial cause) अथवा निमित्त कारण (Instrumental

cause) । वेदान्त में भी कारण केवल दो ही माने जाते हैं निमित्त और उपादान, जो कि अधिक उचित प्रतीत होता है ।

उपर्युक्त समस्त कारण विवेचन को हम संक्षेप में निम्नलिखित रेखा चित्र में देख सकते हैं ।

-- भारतीय दार्शनिकों के अनुसार --



प्रत्यक्ष

प्राप्तिक रूप से करण, कारण एवं कार्य का परिचय प्राप्त करने के अनन्तर हम प्रमाणों की ओर दृष्टिमान करेंगे। जैसा कि पहले कहा जा चुका है नैयायिकों के अनुसार यथार्थ ज्ञान चार प्रकार का स्वीकार किया जाता है प्रत्यक्ष, अनुमिति उपमिति और शाब्द। उन चारों प्रकार के ज्ञान के उत्पत्ति के कारण भी चार हैं प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान और शब्द। इस प्रसंग में स्मरणीय है कि प्रमाणों की सख्या के सम्बन्ध में विविध दार्शनिकों में परस्पर अत्यधिक मतभेद है; उदाहरणार्थ चार्वाक केवल प्रत्यक्ष प्रमाणों ही स्वीकार करते हैं, वैशेषिक (कणाद और उनके अनुयायी) तथा श्रौत प्रत्यक्ष और अनुमिति केवल दो प्रमाण मानते हैं। कुछ नैयायिक उपमिति को, मानकर सख्या चार कर देते हैं। प्रमाकर के अनुयायी भीमानक त्र्यपत्ति को कुमारलभट्ट एवं वेदान्त के अनुयायी अनुपलब्धि का जोड़कर सख्या छ कर देते हैं। पुराणों में मन्त्र और ऐतिह्य तथा भी माना जाता है। उन प्रमाणों के कारण भेद से प्रमाण अन्तत आठ भेद हो जाते हैं। न्यायशास्त्र में प्रमाण और प्रमाणों की सख्या चार ही क्यों स्वीकार की गयी है उस पर विचार यथा स्थान किया जाएगा।

न्यायशास्त्र के आदिभाग में प्रमाण और उपमिति दर्शन स्वतन्त्र रूप में विकसित हुए हैं, उसी भाग में न्याय में इन प्रमाणों की स्वीकार किया जा रहा है, एवं वैशेषिक में केवल दो प्रत्यक्ष और अनुमिति। किन्तु नव्य न्याय का उद्भव होने पर उस में वैशेषिक के पदार्थवाद (परमाणुवाद) को अवस्था स्वीकृति देते हुए प्रमाण और प्रमाणों के प्रसंग में न्याय के सिद्धान्तों को ही स्वीकार किया गया है। इस प्रकार वर्तमान न्याय दर्शन में प्रमाण प्रकरण के अतिरिक्त मर्म, मिथ्यान्त, यथार्थ दर्शन के स्वीकार होव आते हैं। इस प्रमाण प्रकरण में न्याय दर्शन का अनुगमन किया जाता है, किन्तु प्रमाण प्रकरण में भी अनुमान का विभाजन प्राचीन न्याय दर्शन के अनुसार न होकर नवीन रूप से किया जाता है।

नैयायिकों के साथ ही कुछ अन्य दार्शनिकों ने (वेदान्त, योग, सांख्यवादियों तथा बौद्ध आदि ने) प्रत्यक्ष ज्ञान और उसके कारण भूत प्रमाण दोनों के

लिए ही प्रत्यक्ष शब्द का प्रयोग किया है, किन्तु केशवमिश्र आदि ने 'प्रत्यक्ष' ज्ञान के स्थान पर 'साक्षात्कार' शब्द को अधिक उचित माना है, जो अधिक प्राप्ति होता है। साक्षात्कार के कारण को उन्होंने भी 'प्रत्यक्ष' ही कहा है। इस प्रसंग में यह भी स्मरणीय है कि नैयायिकों ने साक्षात्कार का प्रत्यक्ष की परिभाषा करते हुए विशेष्य के रूप में ज्ञान शब्द का प्रयोग किया है।^१ जिसके फलस्वरूप प्रमा और अप्रमा तथा उनके कारणों के पृथक् विवेचन की आवश्यकता नहीं रह जाती। उनके विभाजन के लिए बड़ी जानना रहता है कि 'वह ज्ञान सदोष है या अदोष?' एतदर्थ किसी अन्य साधन की भी आवश्यकता नहीं रहती। प्रत्यक्ष शब्द की व्युत्पत्ति 'अक्षमक्ष प्रतीत्योत्पद्यते इति प्रत्यक्षम्'^२ (अर्थात् प्रत्येक इन्द्रियो से द्रव्यादि विषयक उत्पन्न ज्ञान) के अनुसार भी प्रत्यक्ष शब्द इन्द्रियजन्य ज्ञान सामान्य का वाचक होता है, चाहे वह प्रमा (यथार्थ) कोटि का हो, चाहे अप्रमा (अयथार्थ) कोटि का। सांख्य दर्शन के अनुसार केवल यथार्थ ज्ञान ही प्रत्यक्ष हो सकता है, अयथार्थ नहीं, इसीलिए वहाँ प्रत्यक्ष की परिभाषा में अद्वयवसाय (निश्चयात्मक ज्ञान) पद का प्रयोग किया गया है^३, अतः सांख्यमत में प्रत्यक्षज्ञान प्रमा रूप ही होगा। वेदान्त के अनुसार तू कि ज्ञान चैतन्य ब्रह्म रूप ही है^४ अतः प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमा ही होगा, अप्रमा नहीं। वात्स्यायन के अनुसार यदि प्रत्यक्ष शब्द की व्युत्पत्ति 'अक्षस्य अक्षस्य प्रतिविषयं वृत्तिं करे' तो इन्द्रियो का विषय सम्बन्धी व्यापार प्रत्यक्ष कहा जायेगा, और यह लक्षण प्रत्यक्ष प्रमा का न होकर प्रत्यक्ष प्रमाण का होगा। इस प्रकार प्रत्यक्ष शब्द प्रमा और प्रमाण, ज्ञान और व्यापार दोनों का वाचक है।

प्रत्यक्षज्ञान के लिए किया गया व्यापार प्रत्यक्ष प्रमाण कहा जाता है, वह व्यापार केवल इन्द्रिय और विषय का सन्निकर्ष हो नहीं है, जैसा कि न्याय-भाष्यकार वात्स्यायन स्वयं स्वीकार करते हैं^५ कि सर्व प्रथम आत्मा मन से संयुक्त होती है, मन इन्द्रिय से एवं इन्द्रिया विषय से, तब कही प्रत्यक्ष ज्ञान

१. (क) न्याय सूत्र १.१५.

(ख) न्यायमुक्तावली—पृ० २३३ (ग) तर्क संग्रह पृ० ८०

२. प्रसस्त पाद भाष्य पृ० १४ ३. सांख्यकारिका ५

४. वेदान्त परिभाषा टिप्पणी पृ० १५ ५. वात्स्यायनभाष्य पृ० १०

६. वात्स्यायन भाष्य पृ० १२

उत्पन्न होता है, इसकाकार सन्निकर्ष से (परम्परा से ही नहीं) उत्पन्न और निश्चयों के सन्निकर्ष से प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न होता है, केवल इन्द्रियों और विषयों के सन्निकर्ष से नहीं, फिर भी इन्द्रिय सन्निकर्ष को ही प्रत्यक्ष प्रमाण माना जाता है, इसका कारण यह है कि आत्मा और विषय का सन्निकर्ष केवल प्रत्यक्ष में ही नहीं होता, अपितु अनुमिति उपमिति और शब्द ज्ञान में भी लक्ष्य होना उतना ही अनिवार्य है, जितना कि प्रत्यक्ष में, अतः अनिवार्य होने पर भी उसे प्रत्यक्ष का लक्षण नहीं माना जा सकता। यही कारण है कि न्यायसूत्रकार शीतल से लेकर अन्नभट्ट अथवा उनके टीकाकारों तक सभी ने इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष को ही प्रत्यक्ष प्रमाण स्वीकार किया है। सूत्रकार ने प्रत्यक्षज्ञान के लक्षण में इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्षज्ञान कहने हुए अव्यपदेश्य अव्यभिचारी और व्यवसायारम्भ तीन और विशेषण प्रयुक्त किये हैं।^१ चूंकि 'शब्द' श्रोत्र इन्द्रिय का विषय है, अतः श्रोत्र से शब्द का सन्निकर्ष होने पर उसका ज्ञान होता है, साथ ही शब्द से नित्य सम्बद्ध उसके अर्थ की भी प्रतीति होती है, यदि शब्द का श्रोत्र इन्द्रिय से सन्निकर्ष न हो तो शब्द ज्ञान के अभाव में शब्दार्थ ज्ञान का भी अभाव होगा, दूसरे शब्दों में शब्दार्थ ज्ञान के पूर्व शब्द ज्ञान के कारणभूत शब्द और श्रोत्र इन्द्रिय का होना अनिवार्य है, अतः शब्दार्थ ज्ञान के प्रति शब्द और श्रोत्रेन्द्रिय के सन्निकर्ष को नियत पूर्ववर्ती अथवा कारण कहा जा सकता है, अतः इस शब्द ज्ञान के भी इन्द्रिय और विषय के सन्निकर्ष से उत्पन्न होने के कारण इसमें प्रत्यक्ष लक्षण की प्रतिव्याप्ति हो सकती है, इसीलिए सूत्रकार ने अव्यपदेश्य अर्थात् शब्द द्वारा अकथनीय यह विशेषण प्रत्यक्ष लक्षण में रखा है। परवर्ती नैयायिक विश्वनाथ और अन्नभट्ट इस विशेषण का अर्थ अनावश्यक नहीं मानते, जैसाकि उनके लक्षणों से ही स्पष्ट है, इस विशेषण के प्रति उनकी शरुषि का कारण यह है कि श्रोत्र इन्द्रिय से शब्द का सन्निकर्ष शब्द के ज्ञान के प्रति कारण तो है, किन्तु शब्द द्वारा प्रतीति होने वाले अर्थ के ज्ञान के प्रति साक्षात् नहीं। इसके प्रति श्रोत्रेन्द्रिय का सन्निकर्ष तो परम्परया कारण है अतः वह अन्वयासिद्ध है, कारण नहीं। जैसाकि कारण का परिचय दैतै हुए स्पष्ट किया जा चुका है कि जिसका पूर्ववर्तित्व कारण के पूर्ववर्ती होने के कारण ही माना जावे उसे द्वितीय

अव्यवसायिक कहते हैं । फलतः शाब्द ज्ञान के प्रति श्रोत्रेन्द्रिय और शब्द सम स्मृतिकर्तृ वारण न होने से शाब्द ज्ञान में प्रत्यक्ष लक्षण की प्रतिव्यवस्थि न होगी, अतः अव्यवसायिक विशेषण अनावश्यक है । सूत्रकार गौतम ने प्रत्यक्ष के लक्षण में अव्यभिचारि (परिवर्तित न होने वाले) विशेषण मिथ्याज्ञान में, तथा व्यवसायात्मक (निश्चयात्मक) विशेषण सन्देह में प्रत्यक्ष लक्षण की अव्यवस्थि के निराकरण के लिए दिया है । इस प्रसंग में स्मरणीय है कि गौतम का यह प्रत्यक्ष लक्षण केवल प्रत्यक्ष प्रमा को ही लक्ष्य करके निश्चय यथा है, प्रमा और अप्रमा सामान्य को लक्ष्य करके नहीं ।

इस प्रसंग में एक बात विचारणीय है यह वह कि गौतम ने नि श्रेयस् की प्राप्ति के लिए त्रिन सोलह तत्वों के ज्ञान को आवश्यक माना है, उनमें संशय भी एक है ।^१ यदि प्रमाण लक्षण में प्रत्यक्ष प्रमाण को प्रत्यक्ष ज्ञान का ही जनक माना जाएगा, जो कि प्रमा है, तो संशयात्मक ज्ञान की उत्पत्ति के लिए कारण की खोज करनी अनिवार्य होगी और उसका लक्षण भी करना होगा । इसके प्रतिरिक्त एक ज्ञान साधन से संशयात्मक अथवा संशय ज्ञान की एवं अन्य से व्यवसायात्मक यथार्थ ज्ञान की उत्पत्ति होने पर किसे ब्राह्म माना जाए, एतदर्थ बाध्य बाधक भाव की व्यवस्था अनिवार्य होगी । इसके प्रतिरिक्त निर्विकल्पक ज्ञान निश्चय कौटि तक नहीं पहुँचता, अतः अव्यवस्थि की भी संभावना होगी ।

इन दोषों से बचने के लिए परवर्ती नैयायिकों ने जिनमें आचार्य प्रह्लाद-पाद भी सम्मिलित है,^२ इन्द्रियो से उत्पन्न ज्ञान को ही प्रत्यक्ष का लक्षण स्वीकार किया है, जिसके फलस्वरूप प्रत्यक्ष प्रमा और अप्रमा दोनों प्रकार के ज्ञान को प्रत्यक्ष कहा जा सकेगा । किन्तु प्रमाणिकता की दृष्टि से उभय-कौटि होने के कारण संशय को ब्राह्म न माना जाएगा । इसके साथ ही इस प्रत्यक्ष लक्षण से निर्विकल्पकज्ञान सविकल्पकज्ञान तथा प्रत्यभिज्ञा तीनों को ही प्रत्यक्ष कहा जा सकेगा ।

प्रत्यक्ष की उपयुक्त परिभाषा में एक दोष और उठाया जाता है, वह यह कि 'ईश्वर प्रत्यक्ष' जो कि नित्य है, इन्द्रियतन्निर्बन्धन नहीं हो सकता,

१. न्याय सूत्र १. १. १. २. (क) प्रह्लादपाद भाष्य पृ० ६४

(ख) न्याय सुफतावली पृ० २:३

अतः वह प्रत्यक्ष के अन्तर्गत नहीं आता ।' नव्य नैयायिकों ने इसके दो समाधान दिये हैं:— प्रथम यह कि 'जो ज्ञान अन्य ज्ञान से उत्पन्न नहीं है, वह प्रत्यक्ष है,' ऐसा लक्षण दिया जाए । प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए अन्य किसी ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती, जबकि अनुमिति के लिए हेतु का प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान एवं व्याप्ति का स्मरण, उपमिति के लिए सादृश्य ज्ञान, शब्द ज्ञान के लिए शब्द का प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञान आवश्यक होता है । यह लक्षण लौकिक और अलौकिक प्रत्यक्ष के साथ ही ईश्वर प्रत्यक्ष में भी समान रूप से व्याप्त होता है ।^१ किन्तु इस लक्षण का भी पूर्णतः निरुद्ध नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि यह सविकल्पक प्रत्यक्ष में अव्याप्त होता है, कारण यह है कि सविकल्पक प्रत्यक्ष से पूर्व निविकल्पक प्रत्यक्ष का होना अनिवार्य रूप से अपेक्षित है, अतः इस स्थान पर अव्याप्ति दोष का होना अनिवार्य है । ईश्वर प्रत्यक्ष में अव्याप्ति निवारण हेतु न्यायबोधिनीकार के अनुसार दूसरा समाधान यह है कि प्रस्तुत प्रत्यक्ष लक्षणों में अनित्य प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में ही विचार किया गया है, 'ईश्वर प्रत्यक्ष चूँकि नित्य प्रत्यक्ष है, अतः उनमें प्रत्यक्ष लक्षण की अव्याप्ति दोष रूप में नहीं अपितु साभिप्राय है, जबकि नित्य प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष के लक्षण का लक्ष्य ही नहीं है, तो उसमें लक्षण का न पहुँचना दोष नहीं, अपितु गुण है, क्योंकि न्यायशास्त्र के प्रवर्तक गौतम तथा उनके अनुयायियों को नित्य प्रत्यक्ष (ईश्वर प्रत्यक्ष) को प्रत्यक्ष लक्षण द्वारा परिभाषित करना अभिप्रेत न था । इस प्रकार प्रत्यक्ष लक्षण में कोई दोष नहीं रह जाता ।

प्रत्यक्ष भेद—जैसा कि ऊपर की पक्तियों में प्रासंगिक रूप से स्पष्ट हो चुका है कि प्रत्यक्ष के प्रथमतः दो भेद हैं नित्यप्रत्यक्ष एवं अनित्य अर्थात् जन्य प्रत्यक्ष । जन्य प्रत्यक्ष के भी प्रथम दो भेद दिये जाते हैं सविकल्पक एवं निविकल्पक । सविकल्पक प्रत्यक्ष के भी आरम्भ में दो भेद किये जाते हैं लौकिक प्रत्यक्ष और अलौकिक प्रत्यक्ष । लौकिक प्रत्यक्ष के पुनः साधनों के भेद से छः उपविभाग किये गये हैं चाक्षुष, स्पर्श, घ्राण, श्रोत्र एवं मानस । अलौकिक प्रत्यक्ष जिसे प्रत्यासत्ति कहते हैं, तीन प्रकार का है सामान्यलक्षण, ज्ञान लक्षण एवं योग्य ।

१. न्याय मुक्तावली पृ० २३४-२३५ २. न्याय बोधिनी पृ० ६०

चाक्षुरिन्द्रिय (नेत्र इन्द्रिय) एवं विषय के सन्निकर्ष से उत्पन्न प्रत्यक्ष को चाक्षुष प्रत्यक्ष कहते हैं, स्पर्श इन्द्रिय (त्वचा) एवं विषयों के सन्निकर्ष के द्वारा उत्पन्न प्रत्यक्ष को स्पर्शान तथा इसी प्रकार घ्राण (नासिका) रसना (जिह्वा) एवं श्रोत्र (कान) इन्द्रियों के साथ सन्निकर्ष होने से उत्पन्न प्रत्यक्ष को क्रमशः घ्राणज, रासन एवं श्रोत्र प्रत्यक्ष कहते हैं। बाह्य इन्द्रियों की सहायता के बिना भी योगिजनों को केवल मन का विषय के साथ सन्निकर्ष होने पर विषय और मनस् के सन्निकर्ष द्वारा ज्ञान प्राप्त होता है, उसे मानस प्रत्यक्ष कहते हैं।

भौतिक प्रत्यक्षों में किसी वस्तु के विशेषणों से रहित सामान्य परिचयात्मक ज्ञान को सामान्य लक्षण कहते हैं। इसमें किसी वस्तु का प्रत्यक्ष होने ही उस वस्तु में विद्यमान धर्म अथवा जाति का भी सामान्य ज्ञान होता है, किन्तु जाति का यह ज्ञान विशेषण ज्ञान रहित सामान्य ज्ञान होता है। जैसे घट का प्रत्यक्ष होते ही घट में विद्यमान घटत्व का प्रत्यक्ष तत्काल ही होता है, जो कि प्रत्यक्ष किये जाने वाले घट से अतिरिक्त अन्य घटों में भी सामान्य रूप से विद्यमान है। इसी प्रकार सयोग सम्बन्ध से भूतल में एवं समवाय सम्बन्ध से कपाल में विद्यमान एक घट का प्रत्यक्ष होते ही घट मात्र के सम्बन्ध में जो एक सामान्य ज्ञान या धारणा होती है, वह भी सामान्यलक्षण भौतिक प्रत्यक्ष ज्ञान है। सामान्य लक्षण पद में लक्षण शब्द का तात्पर्य विषय (अर्थ) है, इस प्रकार सामान्य लक्षण का अर्थ सामान्य विषयक ज्ञान हुआ।

ज्ञान लक्षण प्रत्यासत्ति जब दर्शक किसी वस्तु को देखकर देखने के साथ ही अपने सत्कारण उस वस्तु में विद्यमान धर्म का ज्ञान करता है तो उस ज्ञान को ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्ति अथवा ज्ञानलक्षणज्ञान कहते हैं। जैसे चन्दन का दूर से चाक्षुष प्रत्यक्ष होने पर घ्राण का आश्रय लिये बिना ही चन्दनगत सौरभ का ज्ञान हो जाता है, इसी प्रकार जब इमली आदि अम्ल पदार्थों का चाक्षुष प्रत्यक्ष करते हैं, तो उसमें विद्यमान अम्लता की भी प्रतीति हो जाती है, जिसके फलस्वरूप दन्तोदक (लार) उत्पन्न हो जाता है, अम्लता की यह प्रतीति ज्ञानलक्षणप्रत्यासत्ति नामक द्वितीय भौतिक प्रत्यक्ष है।

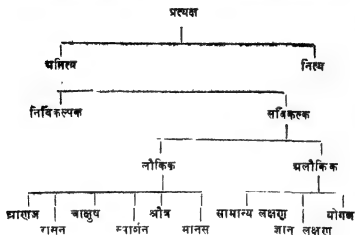
योगज प्रत्यक्षः योगिजनो को अपनी अलौकिक शक्ति द्वारा प्राप्त ज्ञान अलौकिक योगज प्रत्यक्ष है। इनमें से प्रथम दो का सम्बन्ध सामान्य मानव से है, किन्तु योगज प्रत्यक्ष का सम्बन्ध केवल विशिष्ट शक्ति सम्पन्न योगियों से ही है, सामान्य मानव से नहीं। इसीलिए कुछ विद्वान् इस अलौकिक योगज प्रत्यक्ष को काल्पनिक कहते हैं। लौकिक षड्विध प्रत्यक्षों में द्रव्य का ज्ञान प्राचीन नैयायिकों के अनुसार केवल चाक्षुष प्रत्यक्ष से होता है, जब कि नव्यनैयायिकों के अनुसार उसका ज्ञान चाक्षुष और स्पर्शन दोनों ही प्रत्यक्षों से सम्भव है। इसका कारण प्राचीन नैयायिकों द्वारा द्रव्य प्रत्यक्ष के लिए उद्भूत रूप को अनिवार्य रूप में स्वीकार करना है, जबकि नव्य नैयायिक उद्भूत रूप के साथ ही उद्भूत स्पर्श को भी द्रव्य प्रत्यक्ष के प्रति कारण स्वीकार करते हैं।

करण के सम्बन्ध में पूर्व पृष्ठों में विचार किया जा चुका है। प्रत्यक्ष ज्ञान के प्रति करण क्या है, इस प्रसंग में प्राचीन ग्रन्थों में कोई स्पष्ट निर्देश नहीं किया गया था। तर्कसंग्रहकार अन्नभट्ट ने 'प्रत्यक्ष ज्ञान का करण इन्द्रिय है' ऐसा स्पष्टन स्वीकार किया है,^१ अतः उनके अनुसार इन्द्रिय ही प्रत्यक्ष प्रमाण है, किन्तु उन्होंने अनुमिति के अव्यवहित पूर्ववर्ती लिङ्ग परामर्श को करण माना है, व्याप्ति ज्ञान को नहीं।^२ जबकि व्याप्ति ज्ञान ही अनुमिति का असाधारण कारण है, परामर्श तो व्यापार है। यदि व्यापार को ही कारण मानना है, तो प्रत्यक्ष के प्रसङ्ग में भी मन्तिकर्ष को, जो कि इन्द्रिय आश्रित व्यापार है, करण मानना चाहिए। नव्य नैयायिकों को यही अभिप्रेत है। प्राचीन नैयायिक भू कि व्यापार को करण न मानकर व्यापार युक्त असाधारण कारण को करण मानते हैं, अतः उनके अनुसार प्रत्यक्ष ज्ञान का करण इन्द्रिय तथा अनुमिति ज्ञान का करण व्याप्ति ज्ञान माना जायेगा।

१ तर्क संग्रह पृ० ८६

२ वही पृ० ९८

प्रत्यक्ष के वर्गीकृत विभाग के लिए निम्नलिखित रेखा चित्र प्रस्तुत है :—



निर्विकल्पक-सर्विकल्पक

प्रत्यक्ष ज्ञान के मुख्यतः दो भेद हैं : निर्विकल्पक और सर्विकल्पक । बाटले (whately) के शब्दों में इन्हें क्रमशः Incomplex तथा Complex कह सकते हैं । जब कोई वस्तु हमारे इन्द्रियपथ में आती है, तो सर्वप्रथम यह प्रतीति होती है कि 'यह कुछ है', उसके अनन्तर जब वह वस्तु निकट और स्पष्ट होती है, तब वस्तु की विशेषताओं का परिचय होता है । प्रथम में केवल वस्तु की 'सत्ता' या सम्भाव्य मात्र की प्रतीति होती है, परवर्ती ज्ञान (सर्विकल्पक) में हमें उस वस्तु के विविध विशेषणों से विशिष्ट होने का भान होता है । प्रथम सत्तात्मक ज्ञान विशिष्ट बुद्धि से रहित ज्ञान निष्कारक या निर्विकल्पक^१ तथा घटत्व आदि से विशिष्ट घट आदि का ज्ञान, जिसमें कि नाम जाति आदि विशेषणों की प्रतीति भी सम्मिलित है, सत्कारक या सर्विकल्पक ज्ञान कहाता है ।^२

सर्विकल्पक ज्ञान में सामान्यतः चार प्रकार के विशेषणों (उपाधियों) का ज्ञान होता है जाति, गुण, क्रिया और नाम । गौर ब्राह्मण देवदत्त

१. कणाद रहस्यम् पृ० ६१

२. तर्कदीपिका पृ० ८२

पड़ता है (ब्राह्मणो गौरो देवदत्ताः पठति) इस ज्ञान को हमें पूर्ण सविकल्पक कह सकते हैं; इसमें सभी उपचिद्यो या विशेषणो की वर्त्ता की गयी है। 'गौर' शब्द उसके गुणो का प्रतिनिधित्व करता है, 'ब्राह्मण' शब्द जाति का, 'पठना' (पठति) क्रिया का बोधक है तथा 'देवदत्त' नाम है। सविकल्पक ज्ञान से पूर्व 'यह कुछ है' यह भान अनिवार्यतः होता है, तदनन्तर 'यह गौर है' 'यह ब्राह्मण या मनुष्य है,' उसके बाद उसमें विद्यमान 'पठन' क्रिया का पता चलता है, साथ ही उसके नाम की प्रतीति होती है, एवं अन्त में सब का सम्मिलित ज्ञान होता है, इस प्रकार निविकल्पक ज्ञान ही विशेषणो (उपाचिद्यो) के ज्ञान में विशिष्ट होने पर सविकल्पक बन जाता है।

प्रत्यक्ष ज्ञान की इन दोनों कोटियों के सम्बन्ध में सन्देह हो सकता है, कि इन दोनों को पृथक् पृथक् मानने की क्या आवश्यकता है? यह सन्देह मुख्यतः निविकल्पक ज्ञान की सत्ता के सम्बन्ध में है, किन्तु नैयायिको के अनुसार निविकल्पक ज्ञान ही सविकल्पक ज्ञान के प्रति कारण है।^१ कारण यह है कि सविकल्पक ज्ञान असीम होता है। किसी भी पदार्थ का प्रत्यक्ष करने पर क्रमशः उसकी अधिकाधिक विशेषताओं की प्रतीति होती है, इसलिए मानना पड़ता है कि प्रथम विशेषण ज्ञान से पूर्व भी एक विशेषण रहित ज्ञान हुआ होगा, क्योंकि विशेषण ज्ञान के बिना विशिष्ट ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तथा 'विशेषण' विद्यमान वस्तु में ही वैशिष्ट्य उत्पन्न करता है, अविद्यमान में नहीं। इस प्रकार जाति, गुण, क्रिया और नाम से युक्त 'गौ' का ज्ञान विशेषण के ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान है, क्योंकि वह विशिष्ट ज्ञान है, जैसे अनुमिति आदि का ज्ञान।^२ इस अनुमान के द्वारा निविकल्पक ज्ञान को मानना अनिवार्य हो जाता है।

चूँकि निविकल्पक ज्ञान प्रत्यक्ष ज्ञान है, इस प्रत्यक्ष ज्ञान की सिद्धि के लिए अनुमान का आश्रय लेना पड़ता है, जबकि अनुमिति ज्ञान स्वतः प्रत्यक्ष के आश्रित होता है। अतः यदि किसी विचारक को निविकल्पक का स्वतन्त्र ज्ञान मानने में आपत्ति हो, तो भी उन्हें उसे (निविकल्पक को) सविकल्पक की एक पूर्व अवस्था विशेष के रूप में तो स्वीकार करना ही होगा।

१. कणाद रहस्यम् पृ० ६१।

२ (क) वही पृ० ६१ (ख) तर्क दीपिका पृ० ८१

नैयायिकों के निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञान को बौद्धों के अतिरिक्त प्रायः सभी दार्शनिकों ने स्वीकार किया है। बौद्धों के अनुसार 'केवल निर्विकल्पक ज्ञान ही प्रत्यक्ष काटिक ज्ञान है; सविकल्पक ज्ञान न तो वास्तविक है और न प्रत्यक्ष। उनके अनुसार गुणों की सत्ता वास्तविक न होकर 'बन्ध्या पुत्र' के समान केवल काल्पनिक है, जबकि निर्विकल्पक ज्ञान वास्तविक होने के कारण ही प्रत्यक्ष भी है। बौद्धों की यह मान्यता संभवतः उनके शून्यवाद पर आधारित है।

निर्विकल्पक ज्ञान पूर्णतः इन्द्रिय सन्निकर्षजन्य है, अतः उसको प्रत्यक्ष स्वीकार करने में कोई आपत्ति किसी को भी नहीं है, किन्तु सविकल्पक ज्ञान अशत निर्विकल्पक पर एव अशत पूर्वं ज्ञान पर आश्रित है जैसे समुद्र में आते हुए जहाज को देखकर सर्व प्रथम हमें कुछ काला-सा प्रतीत होता है, जिसके फलस्वरूप 'यह कुछ (वस्तु) है' यह ज्ञान होता है, यह निर्विकल्पक ज्ञान है। उसके अनन्तर जहाज के मस्तूल आदि का साक्षात्कार होता है, साथ ही जहाज के लक्षणों का स्मरण होता है, तदनन्तर 'यह जहाज है' यह ज्ञान (प्रत्यक्ष ज्ञान) उत्पन्न होता है। इसी प्रकार घट के साक्षात्कार के समय सर्व प्रथम 'यह कुछ है' यह निर्विकल्पक प्रतीति होती है, तदनन्तर उसकी आकृति विशेष गोलाई और शिख के समान ग्रीवा आदि का साक्षात्कार होने पर 'इस आकृति का पदार्थ घट होता है' यह स्मरण होता है, तत्पश्चात् 'यह घट है, इस प्रकार का सविकल्पक प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है।

यदि विचार कर देखा जाए, तो यह सविकल्पक प्रत्यक्षज्ञान उपमिति के बहुत निकट है। उपमिति में वस्तु के प्रत्यक्ष के बाद सादृश्य एव शब्द ज्ञान का स्मरण आदि अनिवार्य होता है, इसी प्रकार यहाँ भी 'यह घट है' इस प्रत्यक्ष के पूर्व घट सादृश्य का स्मरण, तथा घट नाम का स्मरण आवश्यक होता है। इस प्रकार यह प्रत्यक्ष अनेक ज्ञानों का मिश्रित रूप है, जैसा कि अनुमिति और उपमिति है।

पाश्चात्य दार्शनिक भी नैयायिकों की इस सविकल्पक प्रत्यक्ष की परिभाषा से सहमत नहीं है। वे भी इसे अनेक ज्ञानों का मिश्रण ही मानते हैं। उनका कथन है कि 'दिशासूचक' (Compass) द्वारा दिशा का ज्ञान करते हुए दर्शक उसकी सुई को देखता है, अब जिधर सुई की नोक हुई उधर ही यह उत्तर दिशा है' यह ज्ञान उस को होता है, किन्तु क्या इस ज्ञान को प्रत्यक्ष

कहना उचित होगा ? क्योंकि यह ज्ञान तो निश्चित रूप से अनेक ज्ञानों का मिश्रण है, इसीलिए तो दिशा सूचक के सिद्धान्त से अपरिचित व्यक्ति उसे देखकर भी दिशा ज्ञान नहीं कर पाते। इस प्रकार यह स्वीकार करना अनुरोधित न होगा कि नैयायिकों का सविकल्पक ज्ञान उनकी ही प्रथम परिभाषा के अनुसार प्रत्यक्ष की कोटि में नहीं आ पाता।

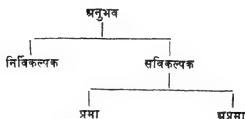
किन्तु बौद्धों की मान्यता को भी हम सत्य के निकट स्वीकार नहीं कर सकते, क्योंकि वे सविकल्पक ज्ञान का खण्डन शून्यवाद के आधार पर करते हैं। शून्यवाद के अनुसार जगत् केवल मानसिक कल्पनामात्र है, इसलिए उनके निकट वास्तविक रूप से किसी वस्तु की प्रतीति स्वीकार करने के लिए कोई स्थान नहीं है। साथ ही उनकी मान्यता के अनुसार इस निविकल्पक ज्ञान में वस्तु की स्पष्ट सविशेषण प्रतीति संभव नहीं है, तथा सविशेषण प्रतीति न होने के कारण उनके मन में अनुमिति उपमिति या शब्द ज्ञान की मान्यता भी सन्दिग्ध हो जायेगी, क्योंकि बिना विशेषण ज्ञान के अनुमान के लिए व्याप्ति, उपमिति के लिए सादृश्य की प्रतीति संभव नहीं है।

इसके साथ ही यह भी स्मरणीय है कि वार्तविक में २५ सविकल्पक ज्ञान ही हमारे मानस में किसी वस्तु के ज्ञान को आरोपित करता है, अतः इसे अस्वीकार करना प्रकारान्तर से बाह्य जगत् के ज्ञान के भूलाधार को ही अस्वीकार करना है, फलस्वरूप प्रत्यक्ष ज्ञान की कोटि से सविकल्पक को पृथक् रख सकना भी संभव नहीं है।

यह एक ऐसी समस्या है, जिसका समाधान तर्क द्वारा संभव भी नहीं प्रतीत होता, क्योंकि यह समस्या सभी तर्कों के मूल आधार प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में ही उठ खड़ी हुई है, एवं प्रत्यक्ष के बिना किसी भी तर्क की स्थिति सम्भव नहीं।

उसके अतिरिक्त एक प्रश्न निविकल्पक प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में भी है कि न्यायशास्त्र की परिभाषाओं के अनुसार निविकल्पक का कोई स्थान ही निश्चित हो पाता है कि यह किसी भी व्यवहार का कारण नहीं होता, अतः इसे बुद्धि के अन्तर्गत स्थान नहीं मिलना चाहिए। विशेषणरूपक ज्ञान के अभाव में इसे प्रमा या अप्रमा नहीं कह सकते, इसे अनुभूति सामान्य भी नहीं कह सकते, क्योंकि उसके द्वारा विशेष्य, प्रकारता तथा संसर्ग की प्रतीति होती

है, तथा निर्विकल्पक में यह सब कुछ नहीं है। इस प्रकार यह निःसन्देह रूप से ज्ञान होते हुए भी ज्ञान (अनुभव) के उन सभी प्रकारों से भिन्न है, जिन्हें न्यायशास्त्र की परम्परा में स्वीकार किया जाता है। इसलिए तर्क संग्रह के आधुनिक व्याख्याकार महादेव राजाराम बोडस ने न्याय शास्त्र के परम्परागत विभाजन की उपेक्षा करके अनुभव के प्रथम निर्विकल्पक और सविकल्पक रूप में विभाग कर सविकल्पक में प्रमा और अप्रमा नाम से दो भेद किये हैं।^१



चूँकि निर्विकल्पक ज्ञान में प्रकारता (विशेषणता) ज्ञान नहीं होता, अतएव इसे किसी ज्ञान विशेष प्रत्यक्ष अनुमिति उपमिति अथवा शाब्द में नहीं रखा जा सकता, इसलिए इसे इन्द्रियबोध या सवेदना कहना अधिक उचित होगा। प्रत्यक्ष तो केवल सविकल्प ज्ञान को ही कहना उचित होगा। काण्ट ने भी अनुभव (Apprehension) के दो भेद स्वीकार किये हैं - Percept proper एवं Sensation proper जो क्रमशः सविकल्पक और निर्विकल्पक के समानान्तर कहे जा सकते हैं। सवेदना को पृथक् करते हुए प्रत्यक्ष का यह सङ्कुचित अर्थ अधिकांश पाश्चात्य दार्शनिकों ने भी स्वीकार किया है,^२ उनके अनुसार निर्विकल्प सवेदना (Sensation) शान्त मस्तिष्क में उत्पन्न हुआ एक परिवर्तन मात्र है, जिसमें मस्तिष्क को किसी बाह्य वस्तु का साक्षात्कार नहीं होता। जबकि प्रत्यक्ष (Perception) किसी बाह्य वस्तु के गुणों के सम्बन्ध में इन्द्रियों के माध्यम से उत्पन्न हुआ ज्ञान है। ये परिभाषाएं रेड (Reid) तथा काण्ट (Kant) द्वारा स्थापित की गई हैं तथा सामान्यतः दार्शनिक समाज में स्वीकृत हैं। इस प्रकार निर्विकल्पक ज्ञान को सवेदन तथा सविकल्पक को प्रत्यक्ष कहा जा सकता है।

1. Notes on Tarkasangraha by M. R. Bodas P. 219

2. Vocabulary of Philosophy by Fleming P. 443,

किन्तु यह समाधान आशिक ही कहा जाएगा; क्योंकि माध्यम के भेद से अनुभव के अनेक भेद हैं : यदि वह बाह्य वस्तु के सम्बन्ध में है साथ ही इन्द्रिय सन्निकर्षजन्य है, तो उसे प्रत्यक्ष कहा जाता है, यदि वह दो पूर्व अनुभवों पर आधारित है तो अनुमिति, दो पदार्थों की तुलना पर आधारित होने पर उपमिति एवं शब्दार्थ सम्बन्ध पर आधारित होने की स्थिति में उसे आश्वेय ज्ञान कहते हैं, इस प्रकार सविकल्पक इन सभी से भिन्न सिद्ध होता है, क्योंकि 'इन्द्रियसन्निकर्षजन्य' रूप लक्षण उसमें घटित नहीं होता। यदि कुछ अंशों में इन्द्रिय सन्निकर्ष सविकल्पक प्रत्यक्ष के प्रतिकारण है, तो वह अनुमिति के प्रति भी आशिक रूप से कारण है। इतना अन्तर अवश्य है कि सविकल्पक प्रत्यक्ष के लिए जिन अनेक अनुभवों (बोध) की आवश्यकता है, उनकी उपलब्धि इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष के द्वारा ही होती है, जबकि अनुमिति में उनकी उपलब्धि के लिए केवल इन्द्रिय सन्निकर्ष कारण नहीं है। बड़ा हेतु का माहात्म्य प्रत्यक्ष द्वारा होता है, तो व्याप्ति का ज्ञान, जिसके बिना हेतु का हेतुत्व सिद्ध नहीं हो सकता, सन्निकर्ष द्वारा न होकर स्मरण द्वारा होता है। सविकल्पक प्रत्यक्ष की इस प्रक्रिया में निर्विकल्पक को विभिन्न अनुभवों के सम्बद्ध ज्ञान के प्रति अवान्तर व्यापार कह सकते हैं, क्योंकि उसकी उत्पत्ति सन्निकर्ष और सविकल्पक प्रत्यक्ष के मध्य में होती है।^१

इस प्रकार न्याय शास्त्र के सिद्धान्तों में परस्पर विरोध सामान्य अनुभवों पर आधारित कुछ मताधनो के साथ दूर किये जा सकते हैं। केशवमिश्र ने सम्भवतः इस प्रत्यक्ष के प्रसङ्ग में आने वाली इन समस्याओं के समाधान के लिए करण, व्यापार और फल के कुछ वर्ग प्रस्तुत करते हुए समन्वयात्मक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया है, यद्यपि परवर्ती विद्वानों द्वारा उनका अनुगमन नहीं किया गया है। उनके अनुसार यदि निर्विकल्पक ज्ञान फल है, तो इन्द्रिय और विषय का सन्निकर्ष व्यापार तथा इन्द्रिय करण होगा। यदि सविकल्पक ज्ञान फल हो तो निर्विकल्पक ज्ञान व्यापार एवं इन्द्रिय तथा विषय का सन्निकर्ष करण होगा तथा यदि ज्ञान से उत्पन्न इच्छा फल हो तो सविकल्पक ज्ञान व्यापार तथा निर्विकल्पक ज्ञान

करण होगा।* किन्तु इस प्रक्रिया में निर्विकल्पक और सविकल्पक ज्ञान को समान कोटि में रखा जाना सम्भव न होगा। साथ ही सविकल्पक के प्रति इन्द्रिय को प्रत्यक्ष प्रमाण न कह सकेंगे, जैसा कि अनेक नैयायिक स्वीकार करते हैं।^१

पूर्व पृष्ठों में हम देख चुके हैं कि न्यायशास्त्र में इन्द्रिय और विषय के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष ज्ञान माना जाता है। इन्द्रियो से तात्पर्य यहाँ ज्ञानेन्द्रियो से है। ज्ञानेन्द्रिया पाच हैं नेत्र, त्वचा, श्रोत्र, घ्राण एवं रसना। इनके अतिरिक्त मन ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों ही हैं, उसे भी प्रत्यक्षज्ञान के प्रति हेतु माना जाता है। सन्निकर्ष भी छ प्रकार का है संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय और विशेषणविशेष्यभाव।^२ इनमें से तीन संयोग समवाय और विशेषणविशेष्य-भाव को मूल (आधार भूत) सन्निकर्ष तथा शेष तीन को परम्परया सम्बन्ध कह सकते हैं। इनमें से संयोग द्वारा अर्थात् इन्द्रियो का विषय से संयोग होने पर घट का प्रत्यक्ष होता है। चक्षु से संयुक्त घट में घटगत गुण समवाय सम्बन्ध से विद्यमान रहते हैं, चूँकि चक्षु स्वयं द्रव्य है, एवं उसका घट में विद्यमान रूप से साक्षात्सम्बन्ध (संयोग सम्बन्ध) सम्भव नहीं है, अतः संयोग द्वारा उसका (घट रूप का) प्रत्यक्ष भी संभव नहीं है, फलतः रूप के प्रत्यक्ष में चक्षु और घट के बीच विद्यमान संयोग तथा घट और रूप के बीच में विद्यमान समवाय सम्बन्ध को समन्वित रूप से संयुक्तसमवाय सन्निकर्ष नाम से कारण माना जाता है। इसी प्रकार घट रूप में विद्यमान रूपत्व जाति के प्रत्यक्ष के लिए, चूँकि रूप और रूपत्व के मध्य एक समवाय सम्बन्ध और बढ़ जाता है, अतः संयुक्त-समवाय एवं समवाय को समन्वित रूप से, संयुक्तसमवेतसमवाय सन्निकर्ष के नाम से कारण स्वीकार किया जाता है। घट में विद्यमान घटरूप जाति तथा घटरूप में विद्यमान रूपत्व जाति का प्रत्यक्ष भी चक्षु द्वारा ही होता है, इसके सम्बन्ध में नैयायिकों का यह सर्वसम्मत सिद्धान्त है कि जिस द्रव्य

* करण	→	व्यापार	→	फल
(१) इन्द्रिय	→	सन्निकर्ष	→	निर्विकल्पक ज्ञान
(२) सन्निकर्ष	→	निर्विकल्पक ज्ञान	→	सविकल्पक ज्ञान
(३) निर्विकल्पक ज्ञान	→	सविकल्पक ज्ञान	→	इच्छा (ज्ञानजन्य इच्छा)

१. तर्क संग्रह पृ० ८४

२. कणाद रहस्यम् पृ० ८६।

अथवा गुण का जिस इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, उस द्रव्य अथवा गुण में विद्यमान जाति समवाय और अभाव का भी उस इन्द्रिय से ही प्रत्यक्ष होता है।^१ कर्ण कुहर में विद्यमान आकाश ही नैयायिकों के मत में श्रोत्र इन्द्रिय है, शब्द आकाश का गुण है, अतः दोनों के बीच समवाय सम्बन्ध है, फलतः श्रोत्र इन्द्रिय और शब्द के बीच भी समवाय सन्निकर्ष होगा, इस प्रकार शब्द के प्रत्यक्ष में श्रोत्र इन्द्रिय एवं विषय शब्द के मध्य में विद्यमान समवाय सन्निकर्ष ही कारण है। शब्द में विद्यमान शब्दत्व जाति उसमें समवाय सम्बन्ध से रहती है, अतः श्रोत्र और शब्दत्व के बीच सम्बन्धसमवाय (समवाय + समवाय) सम्बन्ध होगा।

इस प्रसंग में एक बात विचारणीय है कि ऊपर की पक्तियों में कहा गया है, 'श्रोत्र इन्द्रिय आकाशस्वरूप है', किन्तु क्या इसीप्रकार चक्षुको अग्नि, घ्राण को पृथिवी, त्वचा को वायु तथा रसना को जल नहीं माना जा सकता? नैयायिकों की ओर से इसका उत्तर है नहीं। इसका कारण यह है कि इन चारों द्रव्यों में विद्यमान विशेषगुण अथवा प्रधान गुणों की सत्ता इन्द्रिय की स्थिति में प्रत्यक्ष नहीं होती जबकि श्रोत्र में शब्द की सत्ता रहती ही है, अतएव श्रोत्र को आकाशरूप ही माना जाता है, आकाश का विकार नहीं, किन्तु चक्षु आदि को अग्नि आदि न मानकर उनका विकार माना जाता है। इसीलिए कर्ण कुहर में विमान आकाश ही श्रोत्र है' ऐसी श्रोत्र की परिभाषा की जाती है।^२

प्रत्यक्ष के प्रसंग में एक बात स्मरणीय है कि नैयायिकों के मत में किसी द्रव्य के प्रत्यक्ष के लिए उसमें उद्भूतरूप अथवा उद्भूतस्पर्श का होना अनिवार्य है, अन्यथा उस द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, इसके फलस्वरूप इस मत में त्वक् इन्द्रिय द्वारा प्रत्यक्ष की प्रक्रिया वही है, जो नेत्रजन्य प्रत्यक्ष की है, शेष तीन इन्द्रिया घ्राण रसना और श्रोत्र द्रव्य का प्रत्यक्ष नहीं कराती, अपितु इनके द्वारा द्रव्य में विद्यमान गुणों का ही प्रत्यक्ष होता है। विशेषिकों अथवा प्राचीन नैयायिकों का मत इससे भिन्न है, वे केवल चक्षु द्वारा ही द्रव्य का प्रत्यक्ष मानते हैं, इनके अनुसार त्वक् इन्द्रिय भी घ्राण आदि के समान

केवल गुण की ही ग्राहक है। इस प्रकार चक्षु इन्द्रिय (नव्य नैयायिकों के अनुसार चक्षु और त्वक्-इन्द्रिय) द्वारा द्रव्य और उसमें विद्यमान गुण, क्रिया, जाति एवं अभाव का प्रत्यक्ष होता है, तथा शेष इन्द्रियो द्वारा केवल गुण, क्रिया, जाति एवं उसमें विद्यमान अभाव का प्रत्यक्ष होता है। 'द्रव्य का प्रत्यक्ष केवल चक्षु द्वारा अथवा चक्षु और त्वचा द्वारा ही होता है' इस मान्यता का कारण प्राचीन नैयायिकों द्वारा द्रव्य प्रत्यक्षमात्र के प्रति उद्भूत रूप तथा नव्यनैयायिकों द्वारा उद्भूतरूप एवं उद्भूतस्पर्श को कारण स्वीकार करना है।

भाषा परिच्छेदकार विश्वनाथ ने दोनों के मध्य का मार्ग अपनाया है। उनकी मान्यता है कि प्रत्येक उद्भूत रूपयुक्त द्रव्य का प्रत्यक्ष त्वक् इन्द्रिय एवं चक्षुइन्द्रिय दोनों से होता है, किन्तु इस प्रत्यक्ष में, भले ही वह त्वक् इन्द्रिय द्वारा किया जा रहा हो, उद्भूतरूप अवश्य ही कारण होता है। इसी प्रकार विश्वनाथ के मत में अन्य बाह्य इन्द्रियो से भी प्रत्यक्ष उसी स्थिति में होगा, जबकि उन द्रव्य में उद्भूतरूप विद्यमान हो। इस मान्यता के अनुसार परमाणुगत रूप रस गन्ध स्पर्श आदि का प्रत्यक्ष नहीं होगा, क्योंकि परमाणु में उद्भूतरूप विद्यमान नहीं है। किन्तु इसे उचित कहना तो उस स्थिति में ठीक होगा, जब आकाश गत शब्द अथवा वायुगत स्पर्श को प्रत्यक्ष न माना जाता, क्योंकि आकाश एवं वायु में उद्भूतरूप विद्यमान नहीं है। किन्तु आकाश गत शब्द आदि एवं वायु गत स्पर्श आदि गुणों का प्रत्यक्ष नहीं होता यह उन्हें कथमपि मान्य नहीं है। यही कारण है विश्वनाथ उद्भूत रूप को प्रत्यक्षमात्र के प्रति कारण न मानकर केवल द्रव्य प्रत्यक्ष के प्रति कारण मानते हैं। इस प्रकार इस मत में वायु को प्रत्यक्ष न मानकर स्पर्शार्थ्य अनुमेय माना जाता है, किन्तु वायुगत स्पर्श गुण को त्वक् ग्राह्य माना जाता है, साथ ही त्वचा का प्रत्यक्ष जनक इन्द्रिय माना जाता है।

इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि विश्वनाथ के अनुसार त्वक् इन्द्रिय केवल उन्हीं द्रव्यों का प्रत्यक्ष करती है, जिन में उद्भूत रूप विद्यमान हो, किन्तु द्रव्यों में विद्यमान उन गुणों के लिए जिनका कि त्वचा द्वारा प्रत्यक्ष किया जाना है, यह अनिवार्य नहीं है कि उनके आश्रय द्रव्य में रूप हो अथवा उनका प्रत्यक्ष होता हो इसीलिए इनके मत में वायु में उद्भूत रूप न होने से उसका तो प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु तद्गत

स्पर्श आदि गुणों का प्रत्यक्ष होता है। जबकि नव्यनैयायिक उद्भूतरूप अथवा उद्भूत स्पर्श में किसी की भी सत्ता रहने पर द्रव्य का प्रत्यक्ष स्वीकार करते हैं, अतः इनके मत में वायु का स्पर्शन प्रत्यक्ष होता ही है।

आकाश में न तो उद्भूत रूप है और न उद्भूत स्पर्श, अतः उसका प्रत्यक्ष नहीं होता; किन्तु उसमें विद्यमान शब्द के द्वारा जो कि प्रत्यक्ष का विषय है, उसका अनुमान किया जाता है। इसी प्रकार मानस प्रत्यक्ष भी केवल सुख दुःख आदि गुणों का ही होगा, आत्मा का नहीं। आत्मा तो सदा अनुमेय है, प्रत्यक्ष का विषय नहीं, यह वैशेषिकों की मान्यता है। किन्तु उद्भूतरूप अथवा उद्भूतस्पर्श को द्रव्य प्रत्यक्ष में अनिवार्य रूप से आवश्यक मानते समय, नैयायिकों का प्रत्यक्ष में तात्पर्य बाह्य प्रत्यक्ष से है, मानस प्रत्यक्ष से नहीं।^१ इसलिये उनके मत में आत्मा का मानस प्रत्यक्ष होता ही है।^२

वैशेषिक मत में प्रत्यक्ष के हेतु के रूप में पहले गिनाये हुए छ सन्निकर्षों में प्रथम पाव (संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, और समवेत समवाय) केवल चार पदार्थों का (द्रव्य गुण कर्म और सामान्य का) ही प्रत्यक्ष कराते हैं। परमाणु का धर्म हाने के कारण एव परमाणु में उद्भूत रूप न होने के कारण, विशेष का प्रत्यक्ष नहीं होता। इसीप्रकार समवाय का भी वैशेषिकमत में प्रत्यक्ष नहीं हो पाता, क्योंकि द्रव्यगत रूप क्रिया एव जाति आदि तो द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रहते हैं, अतः उनका प्रत्यक्ष तो संयुक्तसमवाय, अथवा संयुक्तसमवेतसमवाय सन्निकर्ष से हो जाता है, किन्तु द्रव्य में समवाय तादात्म्य सम्बन्ध में रहता है, एव तादात्म्य नामक कोई सन्निकर्ष है नहीं, अतः उनके मत में समवाय का प्रत्यक्ष सम्भव नहीं है।

अभाव का प्रत्यक्ष संयोग अथवा समवाय से सम्भव नहीं है, क्योंकि अभाव कोई द्रव्य नहीं है, जो किसी अधिकरण में स्वयं रहे, अतएव इसका इन्द्रिय से संयोग सम्भव नहीं है, चूँकि यह कोई गुण क्रिया अथवा जाति नहीं है, जो द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से रह सके, अतः इसका परम्परया (संयुक्त समवाय और संयुक्तसमवेतसमवाय) सम्बन्ध भी सम्भव नहीं हो सकता। चूँकि नैयायिकों ने इसे एक धर्म माना है, जो किसी द्रव्य आदि अधिकरण

१ न्याय मुक्तावली पृ० २४३,

२ (क) वही पृ० २५१

(ख) भाषा परिच्छेद ५०

में रहता है, इसलिए 'भूतल घट के अभाव से युक्त है' (घटाभाववद् भूतलम्) इस प्रत्यभिज्ञा में घट का अभाव भूतल के एक विशेषण के रूप में संगृहीत होता है, तथा घट उस अभाव का प्रतियोगी कहा जाता है । चूँकि अभाव के अधिकरण और अभाव के बीच संयोग समवाय अथवा इन दोनों के समन्वय से परम्परया कोई सम्बन्ध नहीं सिद्ध होता (जैसा कि ऊपर की पक्ति में सिद्ध किया गया है) अतः अभाव के प्रत्यक्ष की प्रक्रिया द्रव्य आदि पदार्थों के प्रत्यक्ष की प्रक्रिया के समान न होकर एक विशिष्ट प्रक्रिया सिद्ध होती है ।

अभाव के प्रत्यक्ष की प्रक्रिया —सर्व प्रथम भूतल आदि अधिकरण से जहाँ किसी वस्तु का अभाव प्रत्यक्ष करना होता है, नेत्र आदि इन्द्रियो का संयोग होता है, भूतल में घटाभाव प्रत्यक्ष के समय भी नेत्र और भूतल संयुक्त होंगे, साथ ही भूतल और घटाभाव का सम्बन्ध विशेषणविशेष्य-भाव नेत्रेन्द्रिय में सम्बन्ध का माध्यम होगा, इस प्रकार नेत्र आदि इन्द्रिय एवं घटाभाव का सम्बन्ध मिलकर संयुक्तविशेषणता (संयोग + विशेषणता) अथवा संयुक्तविशेषणविशेष्यभाव (संयोग + विशेषणविशेष्यभाव) सम्बन्ध प्राप्त होता है । घटाभाव के साथ चक्षु के सम्बन्ध को ही दूसरे शब्दों में इन्द्रियसम्बद्धविशेषणता अथवा इन्द्रियसम्बद्धविशेष्यता भी कह सकते हैं । इस प्रकार 'घटाभाव युक्त भूतल है' (घटाभाववद् भूतलम्) इस प्रतीति में, जहाँ भूतल विशेष्य रूप से प्रतीत होता है, इन्द्रियसंयुक्तविशेषणता; तथा 'भूतल में घटाभाव है' (भूतले घटाभाव), इस प्रतीति में, जहाँ घटाभाव विशेष्य एवं भूतल विशेषण के रूप में प्रतीत होता है, संयुक्तविशेष्यता सन्निकर्ष होगा । इस प्रकार अभाव प्रत्यक्ष में विशेषण विशेष्य-भाव सन्निकर्ष कारण होगा ।

पूर्व पक्तियों में भूतल में विद्यमान घटाभाव के प्रत्यक्ष के सम्बन्ध पर विचार किया गया है । भूतल से चूँकि नेत्र का संयोग होता है, अतः इस सम्बन्ध को संयुक्तविशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध कहा गया है । भूतल में विद्यमान रूप में यदि घटाभाव अथवा रसाभाव का प्रत्यक्ष करे तो नेत्र और भूतल का संयोग सम्बन्ध, भूतल और रूप का समवाय सम्बन्ध, तथा रूप और अभाव (घटाभाव या रसाभाव) का विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध होने से समन्वित रूप में संयुक्तसमवेतविशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध होगा । इसी प्रकार भूतलगत रूप में विद्यमान रूपत्व जाति में क्रिया के अभाव का प्रत्यक्ष करते समय रूप और

रूपत्व के बीच सम्बन्ध के रूप में एक समवाय के और बढ़ जाने के कारण संयुक्तसमवेतविशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध माना जाएगा । शब्द में रूपाभाव प्रत्यक्ष के समय चूँकि शब्द और श्रोत्र के बीच संयोग सम्बन्ध न होकर केवल समवाय सम्बन्ध है (क्योंकि कर्ण विवर में विद्यमान आकाश को ही श्रोत्र कहते हैं) एवं शब्द और अभाव के मध्य विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध है, अतः समष्टि रूप से समवेतविशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध होगा, इसी प्रकार शब्द में विद्यमान शब्दत्व जाति में क्रिया के अभाव का प्रत्यक्ष करने में शब्द और आकाश, शब्द और शब्दत्व तथा शब्दत्व और क्रियाभाव के सम्बन्धों को समन्वित कर समवेत-समवेतविशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध होगा । इस प्रकार यद्यपि विशेषणविशेष्यभाव के अनेक भेद संभव हैं, किन्तु यहाँ समष्टि रूप से ही उस का संकेत किया गया है ।

इस अभाव प्रत्यक्ष के प्रसंग में एक प्रश्न विचारणीय है कि 'क्या आकाश में रूप के अभाव' का प्रत्यक्ष होगा ? नैयायिका का उत्तर है नहीं । क्योंकि आकाश में किसी इन्द्रिय का संयोग नहीं हो सकता । श्रोत्र इन्द्रिय यद्यपि आकाश स्वरूप ही है, किन्तु उसकी इन्द्रियता केवल जगद्विवर में वर्तमान आकाश तक ही है, उसमें बाहर नहीं, अतः इस अभाव का प्रत्यक्ष न होकर केवल अनुमान से ही इसकी प्रतीति होगी । इस अनुमान की प्रक्रिया यह होगी 'आकाश में रूप का अभाव है, रूप की प्रतीति न होने से, जहाँ जहाँ रूप होता है, वहाँ वहाँ उसकी प्रतीति होती है, जैसे घट में रूप, यहाँ चूँकि रूप की प्रतीति नहीं होती, अतः यहाँ (आकाश में) रूप का अभाव है ।

प्रत्यक्ष के प्रसंग में एक अन्य प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि जर्म — घटाभाव प्रत्यक्ष में दो सन्निकर्ष संयुक्तविशेष्यता और संयुक्तविशेषणता को स्वीकार किया जाता है, उसी प्रकार घट प्रत्यक्ष में दो सन्निकर्ष क्यों न स्वीकार किये जाएँ ? जब कि 'भूतल में घड़ा है' (भूतले घट) तथा 'घड़े से युक्त भूतल है, (घटाभाववद् भूतलम्) ये दो पूर्णतया भिन्न ज्ञान हैं । इसका समाधान यह है कि घट के अभाव स्थल में भूतल चाहे विशेष्य हों या विशेषण इन्द्रिय का संयोग भूतल से ही होगा, तथा भूतल और अभाव के सम्बन्ध का ही प्रत्यक्ष की प्रक्रिया में स्थान होगा, जब कि घट प्रत्यक्ष में प्रत्येक स्थिति में घट से चक्षु संयोग होगा ही, अतः उस ज्ञान में जहाँ भूतल विशेष्य और घट विशेषण है, एव उस में भी जहाँ

घट विशेष्य और भूतल विशेषण है, दोनों ही ज्ञानो में भूतल और घट दोनों ही द्रव्यों से नेत्र इन्द्रिय का सयोग सम्बन्ध अवश्य ही होगा, अतः दोनों के ही प्रत्यक्ष के अवसर पर सयोग सन्निकर्ष ही होगा, अभाव प्रत्यक्ष में यह मभव नहीं है, अतः वहाँ दो सम्बन्ध मानना आवश्यक हो जाता है।

सन्निकर्ष के भेद

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है कि 'भूतल में घट का अभाव है, इस ज्ञान में अभाव विशेष्य है, अतः विशेष्यता सम्बन्ध, तथा 'भूतल घट के अभाव में युक्त है, इस ज्ञान में अभाव विधेयता है, अतः विशेष्यता सम्बन्ध है, फलतः विधेयविधेयभाव सम्बन्ध को विशेष्यता और विशेषणता नाम में पृथक् कहा जा सकता है। इस प्रकार सयोग संयुक्त-समवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय इन पाँच भाव प्रत्यक्ष के सन्निकर्षों के साथ ही अभाव प्रत्यक्ष में विधेयविधेयभाव सन्निर्पण का संयुक्तविशेषणविशेष्यभाव, संयुक्तसमवेतविशेषणविशेष्यभाव, संयुक्तसमवेतसमवेतविशेषणविशेष्यभाव, समवेतविशेषणविशेष्यभाव, एवं समवेतसमवेतविशेषणविशेष्यभाव इन पाँच भेदों के रूप में अथवा विधेयता और विशेष्यता को पृथक् पृथक् करके संयुक्त विशेष्यता, संयुक्तविशेष्यता; संयुक्तसमवेतविशेष्यता, संयुक्तसमवेतविशेष्यता, संयुक्त-समवेतसमवेतविशेष्यता, संयुक्तसमवेतसमवेतविशेष्यता, समवेतविशेष्यता, समवेतसमवेतविशेष्यता, एवं समवेतसमवेतविशेष्यता भेद से अनेक भेदों के रूप में स्वीकार किया जा सकता है, किन्तु प्रत्यक्ष के विषय 'अभाव' के एक होने के कारण, उनके प्रत्यक्ष के हेतु को संक्षेपतः विशेषणविशेष्यभाव नाम से एक सन्निकर्ष ही स्वीकार किया गया है।

अनुपलब्धि प्रमाण —

अभाव की प्रतीति के लिए मीमांसिकों एवं वेदान्तियों ने अनुपलब्धि नामक नामक एक पृथक् प्रमाण स्वीकार किया है, जब कि नैयायिक केवल एक सन्निकर्ष मानकर ही काम चलाते हैं। इस सम्बन्ध में मीमांसिकों एवं वेदान्तियों का कथन है कि भौतिक इन्द्रियों एवं अभाव का परस्पर सम्बन्ध

संभव नहीं है, अतएव इन्द्रियो द्वारा अभाव का प्रत्यक्ष भी संभव नहीं है। किन्तु नैयायिकों की मान्यता है कि जिस द्रव्य का जिस इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, उस द्रव्य में विद्यमान गुण क्रिया जाति एवं उसके अभाव का प्रत्यक्ष भी उस इन्द्रिय से ही होता है। जैसे चक्षुर्ग्राह्य पृथिवी के गुण रूप का, जाति पृथिवीत्व का, साथ ही पृथिवी में विद्यमान रूपाभाव का प्रत्यक्ष चक्षु द्वारा ही होगा। इतना अन्तर अवश्य है कि नैयायिकों के अनुसार अभाव प्रत्यक्ष के लिए विशेषणविशेष्यभाव नाम से अतिरिक्त सन्निकर्ष अवश्य माना जाता है। दोनों ने ही अपने अपने पक्ष में लाघव दिवाने का प्रयत्न किया है।

किसी न किसी रूप में फिर भी नैयायिक अनुपलब्धि को स्वीकार अवश्य करते हैं, क्योंकि अभाव ऐसी वस्तु नहीं है, जिसे स्वतन्त्र रूप से जाना जा सके, अपितु उसके ज्ञान के लिए घट एवं उसके आधार भूतल का पूर्व ज्ञान आवश्यक है। साथ ही यह भी निश्चित है कि जहाँ घट का आधार एवं घट प्रतीत होता है वहाँ घटाभाव का प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता, किन्तु जहाँ स्थिति विपरीत हो अर्थात् अधिकरण प्रतीयमान हो एवं आधेय घट अप्रतीयमान हो, वहाँ घट की उपलब्धि न होना (अर्थात् अनुपलब्धि) घटाभाव का परिचायक होगा। इस प्रकार भूतल विशेष में घटाभाव के प्रत्यक्ष में घट की अनुपलब्धि सहायक है। अब प्रश्न यह है कि यह अनुपलब्धि क्या है? इसे सामान्यतः घट की अप्राप्ति नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अन्धकार में जब घट की अप्रतीति होती है, हम उसे घटानुपलब्धि नहीं कह सकते। किन्तु जिस वस्तु की आशंका की जा रही है, उसका सर्वथा न होना ही अनुपलब्धि है^१, इसके लिए वस्तु की अप्रतीतिमात्र आवश्यक नहीं है, अपितु वस्तु की प्रतीति के लिए जो साधन अपेक्षित हैं, जो व्यापार अपेक्षित हैं, उनके रहते वस्तु की अनुपलब्धि (अप्राप्ति) वस्तु का अभाव सिद्ध करती है। इस प्रकार अभाव प्रत्यक्ष के लिए वे सभी साधन आवश्यक हैं, जिन के द्वारा वस्तु के रहने पर उसका प्रत्यक्ष हो सकता हो।

अन्नभट्टकृत अनुपलब्धि की उपर्युक्त व्याख्या का उनके टीकाकर नीलकण्ठ शास्त्री ने विरोध किया है, उनका कहना है कि 'तर्कित प्रतियोगिसत्त्व

विरोधि' (अर्थात् जिस वस्तु की भाषका की जा रही है उसका न होना) के दो अर्थ हो सकते हैं . प्रथम यह कि 'किसी वस्तु की भाषकित जो स्थिति उसकी विरोधिनी ही अनुपलब्धि है,' अर्थात् एक क्षण के लिए हम वस्तु की स्थिति मान लिया करते हैं, पुनः वस्तु की स्थिति को न पाकर यह तर्क करते हुए कि यदि घट होता तो भूतल की भाति अवश्य प्रत्यक्ष होता ।^१ भूतल का प्रत्यक्ष ही चाक्षुष प्रत्यक्ष के सभी साधनों की उपस्थिति सिद्ध करता है; तथापि घट का प्रत्यक्ष न होना ही उसका अभाव सिद्ध करता है । इस प्रकार प्रथम घट की सशय पूर्ण स्थिति, चक्षु की सहायता से घटाभावरूप निश्चय में बदल जाती है । जो कल्पित घट का विरोध करता है, किन्तु वास्तविक घट का विरोध नहीं करता, अर्थात् यदि वस्तुतः घट होता, तो उसकी प्रतीति अवश्य होती, किन्तु जो घट की प्रतीति कल्पना मात्र थी, वह इस प्रत्यक्ष से (घट के अप्रत्यक्ष से) खण्डित हो रही है, अतएव यहाँ वस्तुतः घट नहीं है ।^२

वस्तुतः अनुपलब्धि की इन व्याख्याओं से स्वीकार्य समाधान नहीं हो पाता, क्योंकि आत्मा के गुण धर्म और अधर्म अप्रत्यक्ष है । यदि कोई आत्मा का प्रत्यक्षाभास करके यह कहता है कि आत्मा में धर्म और अधर्म का अभाव है, तो वह कथन असत्य होगा । इसीप्रकार भूतल पर प्रत्यक्ष के अविषय आकाश आदि का प्रत्यक्ष न होने के कारण उनकी अनुपलब्धि एवं फलस्वरूप उनका अभाव कहना असत्य होगा । इसलिए किसी वस्तु का अभाव सिद्ध करने के लिए अनुपलब्धि के साथ 'योग्य' विशेषण लगाना आवश्यक है । अर्थात् प्रत्यक्ष योग्य पदार्थों की समस्त प्रत्यक्ष साधनों के रहने पर भी प्रतीति न होना अनुपलब्धि या उस पदार्थ का अभाव सिद्ध करता है ।

इस प्रकार नैयायिक वस्तु की अनुपलब्धि तथा विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष दोनों को स्वीकार करते हैं । जबकि भीमासक अनुपलब्धि सहित केवल पांच प्रमाण ही स्वीकार करते हैं । फिर भी नैयायिकों का कथन है कि उनके पक्ष में अर्थात् वस्तु की अनुपलब्धि और विशेषणविशेष्यभाव सन्निकर्ष दोनों को स्वीकार करने में भी लाघव है, क्योंकि वस्तु की अनुप-

१ तर्क दीपिका प्रकाश २४४-४५

२. वही पृ० २४४

३. वही पृ० २४४

लब्धि तो अभाव पदार्थ ही है, उससे भिन्न नहीं, विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्ध भी विशेषण और विशेष्य के स्वरूप से भिन्न नहीं है, केवल एक व्यापार की कल्पना करनी होती है। इसलिए इस पक्ष में गौरव नहीं है।^१ इसके विपरीत मीमांसकों को एक कारण के साथ (जिसमें व्यापार भी सम्मिलित है) एक अतिरिक्त प्रमाण भी स्वीकार करना पड़ता है। वस्तुतः भूतल में घटाभाव का तो केवल इतना ही अर्थ है कि केवल भूतल है, उसमें अन्य कुछ भी नहीं है। इसप्रकार अनुपलब्धि की मान्यता तो दोनों पक्षों में समान रूप से ही है, अन्तर केवल इतना है, एक उसे प्रमाण कहता है, और दूसरा केवल प्रतीति मात्र।

यहा एक बात और ध्यान देने योग्य है कि प्रत्यक्षज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण से ही उत्पन्न होता है, एवं अभाव प्रत्यक्ष ज्ञान का ही विषय है, यह माना जाता है, किन्तु वास्तविकता यह है कि अभाव ज्ञान का जनक एक मात्र प्रत्यक्ष प्रमाण ही नहीं है, उसकी प्रतीति प्रत्यक्ष (अनुपलब्धि) अथवा शब्द प्रमाण से भी होनी है। अनुमान द्वारा भी अभाव की प्रतीति हो सकती है। फिर भी मीमांसक और नैयायिक दोनों ही अभाव को प्रत्यक्षज्ञान का ही विषय मानते हैं, किन्तु इस प्रत्यक्ष के लिए वे प्रत्यक्ष प्रमाण का ही कारण नहीं मानते।

वेदान्तपरिभाषा के अनुसार भी 'फलीभूत प्रत्यक्षज्ञान का कारण प्रत्यक्ष प्रमाण ही हो, यह निश्चिन नहीं है, जैसे 'तुम दमम हो यह प्रत्यक्ष ज्ञान उक्त वाक्य ज्ञान (शब्द प्रमाण) से, जो कि प्रत्यक्ष प्रमाण से भिन्न है, उत्पन्न होता है'^२।

उक्त ग्रन्थ में ही इस प्रसङ्ग में एक नोट दिया गया है, जो स्मरणार्थ है कि 'नैयायिकों के प्रमाण केवल भौतिक या स्थूल वस्तु के ही ज्ञान के कारण हो पाते हैं। उससे केवल वस्तु का या गूणों का (रूप आदि का) ही ज्ञान प्राप्त होता है।' यही कारण है कि न्याय वैशेषिक दर्शन को वस्तुवादी दर्शन कहा जाता है, और इमीनिष्ठ अवस्तुवादी दार्शनिकों (सांख्य और वेदान्तियों) में इनका मतभेद है।^३ लॉक (Lock) के सिद्धान्त द्वारा इसकी आलोचना अत्यन्त स्पष्ट हो जाती है। उनके अनुसार ज्ञान दो भागों में विभाजित है। बाह्यवस्तु सम्बन्धी इन्द्रियों से उत्पन्न एवं मन द्वारा अन्तः प्रसूत।

बाह्य वस्तु सम्बन्धी प्रथम ज्ञान वह है, जब इन्द्रिया किसी प्रत्यक्ष योग्य वस्तु का साक्षात्कार कर उसका ज्ञान मस्तिष्क तक पहुँचाती है, एवं मस्तिष्क उस ज्ञान को विविध विशेषताओं के अनुसार विभाजित करता है, जिसके फलस्वरूप हम इस निश्चय पर पहुँचते हैं, कि अमुक वस्तु पीली, स्वेत लाल आदि, उष्ण शीतल कठोर और कोमल आदि है। दूसरे प्रकार का ज्ञान वह है, जो आत्मा और मन के सम्पर्क से स्वयं उत्पन्न होता है, वह ज्ञान वस्तु से सम्बद्ध नहीं होता, जैसे-सोचना सन्देह करना, विश्वास करना, जानना, इच्छा करना इत्यादि। यह मस्तिष्क में स्वयं ही उत्पन्न होता है। इन दोनों ज्ञानों में मूल अन्तर यह है कि प्रथम में बाह्य वस्तुएँ ही एक विचार (Idia) मस्तिष्क में उत्पन्न करती हैं, यह अन्य वस्तु सम्बन्धी होता है, स्वगत नहीं। इसके विपरीत दूसरे में मस्तिष्क स्वयं ही आत्मा को कुछ ज्ञान अपित करता है, जिसका सम्बन्ध बाह्य वस्तुओं से न होकर उन अनुभवों से होता है जो मस्तिष्क का प्राप्त हुए होते हैं।”^१

लॉक के इन विचारों को उत्तर कालीन दार्शनिक काण्ट (Kant) ने आलोचना की है, और इधर न्याय वैशेषिक के सन्निकर्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों की वेदान्तियों द्वारा आलोचना की गयी है।

अनुमान

नैयायिक अभिमत द्वितीय प्रमाण अनुमान है, यह यद्यपि प्रत्यक्ष पर आश्रित है, प्रत्यक्ष के अभाव में इसकी प्रमाणिकता भी सन्दिग्ध हो सकती है, तथापि नैयायिक अनुमान को प्रत्यक्ष से अधिक महत्व प्रदान करते हैं, जिसके फलस्वरूप यह उचित सिद्ध हो गयी है कि ‘प्रत्यक्ष प्रमाण से सिद्ध विषय को भी तर्क रमिक नैयायिक अनुमान से सिद्ध करने का प्रयत्न करते हैं।’

अनुमान परामर्श के द्वारा अनुमिति ज्ञान को उत्पन्न करता है। अतएव अनुमिति परामर्श पर आश्रित है, ऐसा भी कह सकते हैं। उचित परामर्श के उत्पन्न होने ही, तत्काल बाद अनुमिति की उत्पत्ति आवश्यक है। इसीलिए

(1) Locke . Essay on Human Understanding Bk II Ch 1
Sec 3-4

अनुमति के प्रति परामर्श को व्यापार (प्राचीन मत में) या करण (नव्य मत-में) कहा जाता है।

न्याय शास्त्र की परम्परा में परामर्श का महत्व पूर्ण स्थान है, इसीलिए उत्तरवर्ती नैयायिकों ने अपना अधिकांश समय परामर्श और उसके अंग भूत हेतु या लिङ्ग तथा व्याप्ति के विचार में लगाया है। हेतु या लिङ्ग उसे कहते हैं, जो साध्य के साथ नियत रूप से रहता हो, और इसी कारण साध्य का साधक हो।^१ व्याप्ति हेतु तथा साध्य के बीच विद्यमान नियत सहभाव (नियत साहचर्य) को कहते हैं।^२

अनुमान प्रक्रिया में जिन तीन का विद्यमान रहना अनिवार्यतः आवश्यक होता है, वे हैं. हेतु साध्य तथा व्याप्ति अर्थात् इन दोनों का सहभाव। इन में साध्य तो सदा ही अनुमान से प्राप्त होने वाला फल होगा, क्योंकि साध्य को सिद्ध करने के लिए अनुमान का आश्रय लिया जाता है। इसके साथ ही हेतु और साध्य के नियत सम्बन्ध का, जिसे व्याप्ति कहा जाता है, ज्ञान भी अनुमान के लिए अनिवार्यतः आवश्यक होता है। इन दोनों पर ही अनुमति ज्ञान आश्रित रहता है।

अरस्तू (Aristotle) ने न्याय वाक्य (Syllogism) में दो अंग (Premises) माने हैं, (Major तथा Minor Premises इन दोनों को Middle term द्वारा सम्बद्ध किया जाता है, जो कि दोनों Premises में सामान्य है। अरस्तू के न्याय वाक्य (Syllogism) का मुख्य दोष यह है कि उसमें Major और Minor Premises को सम्बद्ध करने के लिए कोई तृतीय Premise नहीं है, जब कि न्याय-शास्त्र में हेतु और व्याप्ति को एक अन्य वाक्य द्वारा संबद्ध रखा जाता है, जिसके फलस्वरूप इसमें अरस्तू के न्याय वाक्य (Syllogism) की भांति अनुमिति की ओर छलांग नहीं लगानी पड़ती। इसमें हेतु और साध्य का पृथक् पृथक् विश्लेषण कर एक तृतीय अवयव से उसका सम्बन्ध प्रदर्शित करते हैं। इस तृतीय Premise को परामर्श करते हैं। इसके तत्काल बाद ही अनुमिति ज्ञान प्राप्त होता है, अतएव इसे अनुमिति का करण (व्यापार युक्त प्रसाधारण कारण) माना गया है।

१ न्यायदर्शन १ १. ३४.

२. तर्क संग्रह पृ० ६१

परामर्शः—

ऊपर की पक्तियों में कहा जा चुका है कि हेतु और व्याप्ति का समन्वय ही परामर्श है, किन्तु यह समन्वय दोनों को एक साथ रखकर अथवा उद्देश्य और विधेय रूप से रखकर नहीं किया जाता, अपितु वाक्य में इनकी योजना विशेषण और विशेष्य के रूप में रखकर की जाती है, अर्थात् अनुमान वाक्य के परामर्श अंश में व्याप्ति को विशेषण के रूप में तथा हेतु को विशेष्य के रूप में रखा जाता है। इस प्रकार व्याप्ति रूप विशेषण से विशिष्ट हेतु का ज्ञान ही परामर्श कहा जाता है।

अन्तर्भूत कृत परामर्श का लक्षण इस से कुछ भिन्न है, इनके अनुसार 'व्याप्ति विशेषण में युक्त पक्षधर्मता का ज्ञान परामर्श कहा जाता है,'^१ चूँकि हेतुता को कुछ विशेष स्थितियों में पक्षधर्मता कहा जा सकता है तथा केवल हेतुता ज्ञान को ही परामर्श नहीं कहा जा सकता, अतः व्याप्तिविशिष्ट तथा पक्षधर्मता विशिष्ट हेतु ज्ञान को परामर्श कहा जा सकता है, वस्तुतः हेतु सदा ही व्याप्ति विशिष्ट होता है, तथा एक व्याप्ति वाक्य द्वारा उसे स्पष्ट किया जाता है। अरस्तू के न्याय वाक्य (Syllogism) में भी Major Premise द्वारा इसका ही स्पष्टीकरण रहता है, जैसे 'जहाँ जहाँ धूम है, वहाँ वहाँ अग्नि है'; तथा सभी मनुष्य मर्त्य हैं। इन उदाहरणों में हम धूम और अग्नि का तथा मनुष्यत्व और मर्त्यत्व का नियत साहचर्य देखते हैं, अर्थात् जिस प्रकार 'धूम बह्निव्याप्यत्व विशिष्ट है' उसी प्रकार 'मनुष्यत्व मर्त्यव्याप्यत्व विशिष्ट है, किन्तु इस साध्यव्याप्यत्वविशिष्ट हेतु ज्ञान से साध्य का ज्ञान तब तक नहीं होता, जब तक पक्ष इस प्रकार के ज्ञान से युक्त है, यह ज्ञान न हो जाए। न्याय के अनुसार इसे ही पक्षधर्मताज्ञान तथा अरस्तू के अनुसार Minor Premise कहते हैं। पक्ष धर्मता का अर्थ है? 'पक्ष में हेतु की विद्यमानता। यह अनुमान के लिए आवश्यक इसलिए है कि व्याप्ति सम्बन्धयुक्त हेतु पक्ष में साध्य की सत्ता को तब तक सिद्ध न कर सकेगा, जब तक कि पक्ष में (जहाँ साध्य को सिद्ध करना है, हेतु स्वयं विद्यमान है, यह सिद्ध न हो।

इस प्रकार हम देखते हैं, कि अरस्तू के Major तथा Minor Premise दो पृथक् ज्ञान हैं, जिन्हें एक विशेष ज्ञान द्वारा सम्बद्ध किया

जाता है, जिसके फलस्वरूप यह प्रतीति होती है कि हेतु अपने अटल साधी साध्य के साथ एक विशेष स्थल में विद्यमान है। इसे ही न्याय की भाषा में 'वह्नि व्याप्यधूमवानय पर्वत', कहा जा सकता है। मुख्य रूप से नैयायिकों के अनुमान और अरस्तू के Syllogism में निम्नलिखित अन्तर है — अरस्तू के Major और Minor Premises क्रमशः नैयायिकों की व्याप्ति एवं पक्षधर्मता ज्ञान ही है, किन्तु इनके समन्वय के क्रम में दोनों में मत भेद है। अरस्तू पहले Major Premise में हेतु का ज्ञान प्राप्त करते हैं। तदनन्तर Minor Premise में व्याप्ति सहित हेतुका दर्शन करते हैं। इस प्रकार वे सर्व प्रथम व्याप्ति का, एक सामान्य स्थिर मत्यका, दर्शन करते हैं, तदन्तर उस वास्तविकता के साथ हेतु का ज्ञान प्राप्त करते हैं। नैयायिक इस क्रम को स्वीकार नहीं करते। वे सर्व प्रथम पक्ष में हेतु को सिद्ध कर पुनः साध्य के साथ उसके नियत साहचर्य का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस प्रकार व्याप्ति पक्षधर्मता परामर्श अरस्तू तथा पक्षधर्मता व्याप्ति परामर्श नैयायिकों का स्वीकृत क्रम है। फलतः अरस्तू के मत में पक्षधर्मताविशिष्टव्याप्तिज्ञान एवं न्याय मत में व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मताज्ञान अनुमति का जनक है। परिणाम स्वरूप अरस्तू के अनुसार न्याय वाक्य का क्रम निम्नलिखित होगा — प्रत्येक मनुष्य मरणधर्मा है, सुकरात एक मनुष्य है, सुकरात मरणधर्मा है। नैयायिकों की भाषा में इस न्याय वाक्य का स्वरूप निम्नलिखित होना चाहिए, सुकरात मरणधर्मा है, चूँकि वह मनुष्य है और प्रत्येक मनुष्यमरण धर्मा है। इसलिए सुकरात मरणधर्मा है।

यहाँ हम देखते हैं कि अरस्तू की प्रक्रिया न्याय शास्त्र की परम्परा से भिन्न है। वे (नैयायिक) फलप्राप्ति के तत्काल पूर्व परामर्श (व्याप्ति एवं पक्षधर्मता के नियत सम्बन्ध का ज्ञान) आवश्यक मानते हैं। उनके अनुसार इसी कारण पूर्व प्रक्रिया प्रशस्त नहीं है, इसे प्रशस्त बनाने के लिए इसका रूपान्तर निम्नलिखित रूप से किया जाना चाहिए — 'सुकरात मरणधर्मा है (प्रतिज्ञा), क्योंकि वह मनुष्य है (हेतु), जो मनुष्य है वे सभी मरण धर्मा हैं, जैसे सिकन्दर (उदाहरण), सुकरात भी इसी प्रकार मरणधर्मात्त्व के नियत सहचारी मनुष्यत्व से युक्त है (उपनय), इसलिए सुकरात मरणधर्मा है (निगमन)।' इस प्रक्रिया में चतुर्थ अवयव (उपनय) परामर्श है, इसके तत्काल बाद ही पक्ष में साध्य का निश्चय हो जाता है।

पूर्व पक्षितयो में हमने भरस्तू तथा न्याय की अनुमान प्रक्रिया के अन्तर को देखा है, यद्यपि यह न्यायशास्त्र के प्रारम्भिक विद्यार्थी के लिए निस्सन्देह सरल नहीं है, किन्तु इसके ज्ञान के बिना भारतीय न्यायशास्त्र की दार्शनिक प्रक्रिया से पूर्ण परिचय हो सकना भी सम्भव नहीं। यहाँ स्मरणीय है कि न्याय शास्त्र की अनुमान प्रक्रिया परामर्श पर पूर्णतः आश्रित है, इसीलिए इस शास्त्र में परामर्श अत्यन्त महत्व पूर्ण है। साथ ही उपर्युक्त विवेचन से यह भी स्पष्ट है कि परामर्श की प्रक्रिया अत्यन्त स्वाभाविक नहीं है। वह न्यायशास्त्र की अपनी स्वतन्त्र प्रक्रिया पर ही आश्रित है।

अनुमान केशव मिश्र के अनुसार जिससे अनुमिति ज्ञान प्राप्त हो उसे अनुमान कहते हैं, चूँकि अनुमिति के प्रति असाधारण कारण लिङ्ग परामर्श है, अतः लिङ्ग परामर्श ही अनुमान है।^१ लिङ्ग परामर्श के लिए व्याप्ति अर्थात् हेतु और साध्य का नियत साहचर्य तथा पक्षधर्मता अर्थात् पक्ष में हेतु की विद्यमानता का ज्ञान का होना आवश्यक है।^२ इनमें व्याप्ति के द्वारा साध्यसामान्य हेतुमहचरिण है, इस की विधि होती है; जबकि पक्षधर्मता ज्ञान द्वारा पक्ष में हेतु की सत्ता का ज्ञान होता है, पुनः परामर्श द्वारा अर्थात् साध्य नियत-सहचारी हेतु को पक्ष में देखकर सहचारी साध्य की प्रतीति होती है। इस प्रकार पक्ष में साध्य की विद्यमानता सिद्ध होती है।

वात्स्यायन के अनुसार 'जाने हुए हेतु के आधार पर साध्य का ज्ञान अनुमान कहाता है। अर्थात् लिङ्ग और लिङ्गी के सम्बन्ध के आधार पर प्रत्यक्ष द्वारा अप्रत्यक्ष का दर्शन करना अनुमान है।^३ अन्नभट्ट के अनुसार 'नियत साहचर्य युक्त हेतु को पक्षधर्म मानने से (परामर्श से) जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वह अनुमिति है।^४ अनुमिति का उपर्युक्त लक्षण सशयो-त्तर प्रत्यक्ष में भी अतिव्याप्त है, क्योंकि किसी दूर स्थित पुरुष को पूर्ण प्रकाश के अभाव में देखने पर सन्देह होता है कि 'यह स्थाणु है' या 'पुरुष' ? इस अवसर पर हाथ, पैर आदि उन अवयवों को जो केवल मनुष्य में ही होते हैं, देखकर 'यह पुरुष है' यह निश्चयात्मक प्रत्यक्ष ज्ञान उत्पन्न होता है। यहाँ हाथ पैर आदि का पुरुषत्व के साथ नियत सहचार तथा उनका उस सन्दिग्ध वस्तु (पक्ष) में होना क्रमशः व्याप्ति और पक्षधर्मता ज्ञान है। इस प्रकार उक्त लक्षण की यहाँ अतिव्याप्ति है। इसके अतिरिक्त

१. तर्क भाषा पृ० ७१

२. तर्क संग्रह पृ० ६३

३. वात्स्यायन भाष्य १. १ ३

४. तर्क संग्रह पृ० ६०

अनुमान का उपर्युक्त लक्षण सविकल्पक ज्ञान में भी अतिव्याप्त है, क्योंकि किसी वस्तु को देखते ही प्रथम वस्तु सामान्य की प्रतीति होती है, तदनन्तर विशेष धर्मों का दर्शन होने पर सविकल्पक ज्ञान होता है, यहाँ भी पूर्वज्ञान निर्विकल्पक प्रत्यक्ष से प्रतीत वस्तु में नियतसहचारी विशेष धर्म का साक्षात्कार किया जाता है। इस प्रकार यहाँ भी अनुमिति के लक्षण की अतिव्याप्ति होती है। यही स्थिति (अतिव्याप्ति की उपस्थिति) उपमान और शब्द में है, क्योंकि वहाँ भी प्रत्यक्ष अनुभूत गौ' और शब्द का ज्ञान वाक्य और शब्द ज्ञान के प्रति कारण है उपमिति और शब्द ज्ञान में उपस्थित अतिव्याप्ति को और उसकी अनिवार्यता को देखकर ही बौद्ध और वैशेषिक प्रत्यक्ष और अनुमिति से भिन्न उपमिति और शब्द ज्ञान को स्वीकार नहीं करते। न्यायशास्त्र में उपर्युक्त अतिव्याप्ति निवारण के साथ ही उपमान आदि की स्वीकृति के लिए अनेक प्रमाण दिये गये हैं, जिनमें 'मै उपमान द्वारा, शब्द द्वारा ज्ञान प्राप्त करता हूँ (उपमिनोमि, शब्दन प्रत्येमि) यह प्रतीतिविशेष मुख्य है। सशयोत्तर प्रत्यक्ष में अतिव्याप्ति निवारण के लिए तर्क दीपिका में एक हेतु दिया गया है कि 'इनमें परामर्श और पक्षना सम्बद्ध नहीं है' जबकि अनुमिति ज्ञान के लिए इनका परस्पर संबद्ध होना नितान्त आवश्यक है।

पक्षता:— सामान्य सिद्धान्त के आधार पर विशेष का ज्ञान अनुमिति है। जब हम कहते हैं कि 'देवदत्त मर्त्य है' तो इसी आधार पर कि मर्त्यत्व और मनुष्यत्व सहचारी धर्म हैं, तथा यह विशेष धर्म पक्ष है। उसे ही द्रव्य, आधार अथवा स्थान आदि कुछ भी कह सकते हैं, इस पक्ष विशेष में विद्यमान धर्म ही पक्षता है। इस धर्म के द्वारा ही 'पक्ष को अन्य पदार्थों से पृथक् किया जाता है, जैसे जब हम पर्वत में बल्लि के साथ नियत रूप से रहने वाले धूम का साक्षात्कार करते हैं, तो उस समय वह सामान्य पर्वत में सर्वथा भिन्न हो जाता है।

सामान्य रूप से पक्ष की परिभाषा करते हुए 'साधन करने की इच्छा के अभाव के साथ विद्यमान सिद्धि का अभाव पक्षता है, तथा पक्षता से युक्त पक्ष है' यह कहा गया है। पक्षता के इस लक्षण में विशेष्य 'सिद्धि का अभाव' रूप धर्माविशेष है। इस प्रकार यहाँ प्रकारान्तर से सिद्धि के अभाव

१ (क) न्याय मुक्तावली पृ० ३०६। (ख) तर्क दीपिका पृ० ८६

से युक्त पक्ष है (सिद्ध्यभाववान्पक्ष) यह स्वीकार किया गया है। अब यहाँ यह विचारणीय है कि 'सिद्ध्यभाववान् पक्ष' के स्थान पर 'साध्य के अभाव से युक्त पक्ष है,' (साध्याभाववान्पक्ष) ऐसा क्यों नहीं कहते? क्योंकि पक्ष पर्वत में अग्नि सिद्ध करते समय 'उसमें साध्य अग्नि का ज्ञान हमें नहीं है अथवा अग्नि ही सिद्ध नहीं है' ये दोनों ज्ञान समान प्रतीत होते हैं। वस्तुतः दोनों ज्ञान परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं। जिस समय हमें पता है कि पर्वत में अग्नि है, किन्तु दूसरे को अग्नि का ज्ञान कराने के लिए परार्थानुमान करते हैं, उस स्थिति में पर्वत में साध्य (अग्नि) का अभाव नहीं होना, फिर भी पर्वत पक्ष ही कहा जाता है। अथवा प्रमाणान्तर से ज्ञात वस्तु को अनुमान से सिद्ध करने की इच्छा से अनुमान करने पर पर्वत में पक्षत्व अव्याप्त होने लगेगा, अतः पक्षता की यह विशिष्ट परिभाषा की जाती है कि 'सिद्ध करने की इच्छा के अभाव में जो सिद्धि का अभाव है, उसे पक्षता कहते हैं।' इस प्रकार जहाँ प्रमाणान्तर से सिद्धि तो है, माघ ही सिद्ध करने की इच्छा भी विद्यमान है, वहाँ सिद्धि साधन करने की इच्छा के अभाव से युक्त अर्थात् सिद्धाधीन विरहविशिष्ट नहीं है, फलतः वहाँ पक्षता होगी ही। इसके विपरीत सद्योत्तर प्रत्यक्ष में पक्षता न होगी, क्योंकि प्रत्यक्ष द्वारा मशय की निवृत्ति हो जाने पर साधन की इच्छा ही विद्यमान न रहेगी। इस प्रकार प्रत्यक्षोत्तर अनुमान में यद्यपि सिद्धि विद्यमान है, किन्तु वह साधन करने की इच्छा से युक्त नहीं है।

पक्षता की उपर्युक्त परिभाषा सर्व प्रथम गणेशोपाध्याय ने 'तत्त्व चिन्तामणि' में दी थी। किन्तु उन्होंने सिद्धि के साथ ही प्रत्यक्ष के अभाव को भी पक्षता कहा था। परवर्ती सभी न्यायग्रन्थों में प्रायः इसे ही स्वीकार किया जाता है। पक्षता की इस सर्वमान्य परिभाषा में भी एक दोष की सम्भावना है कि एक व्यक्त घर में मेघगर्जन को सुनकर आकाश में बादल का ज्ञान करता है, किन्तु इस ज्ञान में अनुमिति का लक्षण अव्याप्त है क्योंकि गर्जन शब्द सुनने के साथ ही अव्यवहित उत्तरकाल में उसे मेघ का ज्ञान हो जाता है, इसी कारण उसमें सिद्ध करने की इच्छा नहीं होती, कारण कि गर्जन शब्द का श्रवण एवं मेघज्ञान में इतना अन्तर नहीं रहता कि अनुमिति की प्रक्रिया की कल्पना भी की जा सके। प्रस्तुत ज्ञान को प्रत्यक्ष भी नहीं कहा

जा सकता, क्योंकि मेघ ज्ञान की उत्पत्ति में इन्द्रियो और मेघ का सन्निकर्ष नहीं है। इसीलिए उत्तरवर्ती नव्यनैयायिकों ने प्राचीन लक्षण को छोड़कर 'जो अनुमिति का उद्देश्य हो वह पक्ष है' यह लक्षण स्वीकार किया है।^१ इसके विपरीत विश्वनाथ आदि विद्वानों ने 'अनुमिति का उद्देश्य होना' अथवा 'अनुमिति का प्रयोजन होना, आदि लक्षणों को स्वीकार नहीं किया है। उनका कहना है कि 'सिद्ध करने की इच्छा रहने पर भी जिस सिद्धि के रहने पर अनुमिति न हो सके उस प्रकार की सिद्धि को विशिष्ट अनुमिति का प्रतिबन्धक मानना चाहिए।' ^२ अन्नभट्ट ने भी 'सन्दिग्ध साध्य से युक्तपक्ष है'^३ यह कहते हुए सन्दिग्ध पद द्वारा सिद्धि का अभाव और साधन की इच्छा (सिपाधयिषा) दोनों की ओर संकेत किया है।

पक्षधर्मता :— परामर्श में जिसका ज्ञान किया जाता है, वही पक्षधर्मता है। दूसरे शब्दों में हेतु का पक्ष में रहना पक्षधर्मता है।^४ यद्यपि पक्ष पर्वत में वृक्ष आदि अनेक वस्तुएँ विद्यमान हैं, किन्तु उन्हें पक्षधर्म न कहकर हेतु धूम को ही पक्षधर्म कहा जायगा। इसीप्रकार अग्नि के सहाचारी आलोक आदि अनेक धर्म हैं, किन्तु उन्हें पक्षधर्म नहीं कहा जा सकता। साथ ही धूम सामान्य को भी पक्षधर्म नहीं कहा जा सकता, किन्तु जिस पक्ष (पर्वत शिखर आदि) में हम वृक्ष की सिद्धि करना चाहते हैं, उस पर विद्यमान अविच्छिन्नमूल धूम पक्षधर्म कहा जाता है, यद्यपि धूममात्र वृक्षव्याप्य है। उसका कारण यह है कि केवल अविच्छिन्नमूलधूम विशेष ही अग्नि ज्ञान के प्रति कारण है। तात्पर्य यह है कि जिसके ज्ञान से पक्ष में साध्य की सिद्धि हो, वही पक्षधर्म होगा, क्योंकि पक्षधर्मता के ज्ञान को परामर्श एव परामर्श से उत्पन्न ज्ञान को अनुमिति कहा जाता है। इस प्रकार पक्ष में रहनेवाले धर्म विशेष को ही पक्षधर्म कहते हैं। इसे ही नैयायिक भाषा में 'साधन करने की इच्छा के अभाव से युक्त सिद्धि का अभाव जिसमें है, उसके पर्वतत्व आदि धर्म से युक्त पक्षमें धूम इत्यादि का होना पक्षधर्मता कहा जाता है। (सिपाधयिषा विरह विशिष्टसिद्ध्यभावरूपा या पक्षता, तस्या अवच्छेदक यत्पर्वतत्व ते-नावच्छिन्नो विषयो यस्य स धूम तस्य भाव पक्षधर्मता)। नीलकण्ठ आदि

१. न्यायबोधिनी पृ० ४३

२. न्याय मुक्तावली पृ० ३११

३. तर्क संग्रह पृ० १०५

४. वही पृ० ६२

के अनुसार इस पक्षधर्मता ज्ञान के साथ व्याप्तिज्ञान होने पर ही परामर्श होगा, एवं अनुमिति हो सकेगी। इसीलिए वे 'व्याप्ति विशिष्ट पक्षधर्मता के ज्ञानको ही परामर्श मानते हैं,'^१ जैसे बल्लि से नियत सहचरित धूम से युक्त यह पर्वत है' इस ज्ञान को परामर्श कहेंगे इसके बाद ही 'पर्वत बल्लि से युक्त है' इस अनुमिति ज्ञान की उत्पत्ति होती है।

व्याप्ति — व्याप्ति (Invariable Concomitant) की परिभाषा जितनी आवश्यक है, उतनी कठिन भी है। सामान्य शब्दों में साहचर्य नियम को व्याप्ति कहते हैं, जैसे जहाँ जहाँ धूम है, वहाँ वहाँ अग्नि है। यहाँ साहचर्य का तात्पर्य हेतु एवं साध्य का नियम पूर्वक एक साथ रहना है। योगिक अर्थ के अनुसार व्याप्ति का अर्थ है व्याप्य-व्यापक भाव। इनमें व्यापक अधिक देश में रहने वाले को तथा व्याप्य अल्पदेश में रहने वाले को कहते हैं। जहाँ दोनों धर्म समान देश में रहते हैं, वहाँ दोनों ही व्याप्य और व्यापक हो सकते हैं। इस प्रकार की व्याप्ति को समव्याप्ति कहते हैं, किन्तु समव्याप्ति के उदाहरण बहुत कम प्राप्त होते हैं। इस समव्याप्ति के अवसर पर हेतु और साध्य में व्याप्य और व्यापक के लक्षण घटित नहीं होते, इसलिए व्याप्ति में व्याप्य व्यापक भाव सम्बन्ध के स्थान पर साहचर्य सम्बन्ध को लक्षण मानना अधिक उचित है। इसीलिए अन्नंभट्ट आदि विद्वानों ने व्याप्ति का लक्षण करते हुए 'साहचर्य नियम को ही व्याप्ति कहा है।'^२ इस साहचर्य नियम की व्याख्या करते हुए तर्कदीपिका में कहा गया है कि 'जहाँ जहाँ हेतु विद्यमान है, वहाँ वहाँ विद्यमान अत्यन्ताभाव का जो कभी प्रतियोगी न हो सके, ऐसे साध्य का समानाधिकरण होना ही व्याप्ति है,' जैसे 'पर्वत बल्लि युक्त है, क्योंकि वह धूम युक्त है, इस अनुमान में हेतु धूम के साथ समानाधिकरण रूप में रहनेवाला अत्यन्ताभाव घट का अत्यन्ताभाव है, उस बल्लि का समानाधिकरणत्व धूम में है, इस प्रकार धूम और बल्लि को समानाधिकरण कह जाएगा।

नील कण्ठ के अनुसार व्याप्ति हेतु का वह धर्म है, जो साध्य (बल्लि) के साथ रहता है, यह साध्य अर्थात् बल्लि, बल्लि के अवच्छेदक धर्म बल्लित्व

१. तर्क दीपिका प्रकाश पृ० २५५।

२. तर्क संग्रह पृ० ६१

३. तर्क दीपिका पृ० ६२

से अवच्छिन्न (युक्त) होता है, इसीलिए साध्य कहाता है। यह अवच्छेदक धर्म हेतु के साथ एक अधिकरण में विद्यमान अत्यन्ताभाव के प्रतियोगी में रहने वाला न होना चाहिए।^१ इस सम्पूर्ण प्रपञ्चात्मक भाषा का निष्कर्ष केवल यह है कि 'व्याप्यव्यापकभावसम्बन्ध ही व्याप्ति' है। विश्वनाथ ने व्याप्तिके दो लक्षण दिये हैं साध्य युक्त से भिन्न स्थल में जो सम्बन्ध न रहे वह व्याप्ति है। यह लक्षण केवलान्वयिहेतु में अव्याप्त है, क्योंकि वहा साध्य युक्त से भिन्न पदार्थ का मिलना सम्भव नहीं है, अतः उन्होंने दूसरा लक्षण दिया है कि 'हेतु से युक्त अर्थात् पक्ष में विद्यमान अत्यन्ताभाव का जो प्रतियोगी न हो सके, ऐसे साध्य का हेतु के साथ रहना व्याप्ति है।'^२ विश्वनाथ के समकालीन शंकरमिश्र ने भी व्याप्ति के इस लक्षण को ही शब्दान्तर से स्वीकार किया है^३, सरलता की दृष्टि से उन्होंने एक अन्य लक्षण भी किया है कि अनौपधिक सम्बन्ध ही व्याप्ति है।^४

व्याप्ति के सामान्य रूप में दो भेद हो सकते हैं ग्रन्थव्याप्ति और व्यतिरेकव्याप्ति। ग्रन्थव्याप्ति सामान्यतः प्रदर्शित नियत साहचर्य है। इसके पुनः दो भेद किये जाते हैं पूर्वपक्षीयव्याप्ति और सिद्धान्तव्याप्ति। इन दोनों के अनेक लक्षण किये गये हैं, किन्तु दोनों ही दुरूह हैं। इनमें सिद्धान्तव्याप्ति तुलनात्मक दृष्टि में कुछ सरल है। इनकी लक्षण परम्परा में भारतीय न्याय-शास्त्र के इक्कीस सम्प्रदाय हो गये हैं, रघुनाथ और गदाधर के सम्प्रदाय इन में मुख्य हैं। इनमें भी परस्पर साम्य आदि की दृष्टि से पाँच सम्प्रदायों के समूह को पञ्चलक्षणी, चौदह सम्प्रदायों के एक समूह को चतुर्वंशलक्षणी, शेष दो में से एक का सिंहलक्षण तथा द्वितीय को व्याघ्रलक्षण कहते हैं। ये सभी न्याय के प्रारम्भिक विद्यार्थी की बुद्धि से परे हैं, साथ ही अनावश्यक भी। इन सभी व्याप्ति लक्षणों में नियतसाहचर्य विद्यमान है, अतः नियत साहचर्य ही व्याप्ति है, ऐसा समझना चाहिए।

दूसरी व्याप्ति व्यतिरेकव्याप्ति है, इसका क्रम ग्रन्थव्याप्ति से ठीक विपरीत है, किन्तु दोनों का अर्थ एक ही है, जैसे 'जहा जहा धूम है वहा वहा अग्नि है, यह ग्रन्थव्याप्ति है, और जहा जहा अग्नि नहीं है वहा वहा धूम

१ तर्कदीपिका प्रकाश पृ० २५८

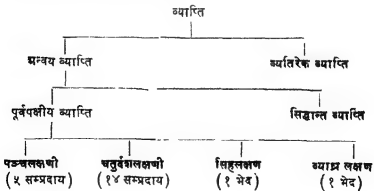
२, उपस्कार भाष्य पृ० ६२

२ भाषापरिच्छेद पृ० ६८-६९

४ वही पृ० ६२

भी नहीं है, यह व्यतिरेक व्याप्ति है। यहा दोनो का इतना ही अर्थ है कि धूम और अग्नि नियत सहचारी हैं। आचार्य उदयन के अनुसार 'साध्य जहा जहा नहीं है, वहा वहा व्यापक रूप से रहने वाले अभाव के प्रतियोगियो का नियत साहचर्य होना व्यतिरेकव्याप्ति है।' भाषापरिच्छेदकार विश्वनाथ के अनुसार 'हेत्वभाव स्थान मे साध्याभाव को व्यापक देखकर नियत सहचरित अभाव व्यतिरेक व्याप्ति है। व्यतिरेकव्याप्ति के सम्बन्ध मे यदि यह कहा जाय कि 'यह अन्वय व्याप्ति का ही भाषा की दृष्टि परिवर्तित रूप है, तो अनुचित न होगा।

प्रो० बेन (Bain) के अनुसार भी व्याप्ति के दो भेद हो सकते है अन्वय (Obverted) तथा व्यतिरेक (Conversion या Controposition) व्याप्ति। जैसे All x is y को by conversion : No 'X' is not 'Y' (इसे सामान्यरूप से यो कह सकते है कि is = No, not) y is x अथवा All man is mortal, को by obversion . No man is immortal, तथा by conversion : No immortals are man कहा जायगा। इन ढांचे मे भारतीय उदाहरण 'जहा जहा धूम है, वहा वहा अग्नि है,' इन प्रकार रखा जा सकता है (by obversion) जहा जहा धूम है, वहा वहा अग्नि का अभाव नहीं है; तथा जहा जहा वह्नि नहीं है, वहा वहा धूम का अभाव है।' (by conversion) इस प्रकार हम देखते है कि व्यतिरेक व्याप्ति अन्वय व्याप्ति का ही प्रकारान्तर से पुनर्वचन है। इससे अनुमिति मे कोई अन्तर नहीं आता। कुछ स्थानो मे जहा अन्वयव्याप्ति पूर्ण स्पष्ट नहीं होती, अर्थात् अत्यन्त व्यापक पक्ष होने मे जहा उदाहरण नहीं मिल पाता, वहा व्यतिरेकव्याप्ति ही अत्यन्त उपयोगी सिद्ध होती है। व्याप्ति के सामान्यतः भेदोपभेद निम्नलिखित है -



(इस प्रकार पूर्व पक्षीय व्याप्ति के सम्बन्ध में न्याय में इक्कीस सम्प्रदाय प्रचलित हैं ।)

न्यायशास्त्र की प्राचीन परम्परा में अनुमान के तीन भेद स्वीकार किये गये हैं 'पूर्ववत्, शेषवत् एव सामान्यतोद्घट ।' वाचस्पति मिश्र के समय तक साक्ष्य सम्प्रदाय में भी अनुमान के यही तीन भेद स्वीकृत किये जाते थे ।^१ यद्यपि उन्होंने इन तीनों ही भेदों को बीत और अबीत दो भेदों के अन्दर समाहित करने का प्रयत्न किया था । बौद्ध दर्शन और नव्यन्याय की परम्परा में अनुमान के दो भेद स्वीकार किये गये हैं स्वार्थानुमान और परार्थानुमान । अनुमान का यह विभाजन पूर्व विभाजन के अनुसार हेतु के अथवा व्याप्ति के किसी वैशिष्ट्य के आधार पर नहीं है, अपितु वाक्य योजना अथवा 'बूझ रचना' को ध्यान में रखकर किया गया है । स्वार्थानुमान शू कि स्वयं प्रतिपत्ता अपने ज्ञान के लिए करता है, इसलिए सम्पूर्ण प्रक्रिया समान होते हुए भी उस में वाक्य योजना को स्थान नहीं होता । जबकि परार्थानुमान में प्रतिपत्ता को पक्ष में साध्य के सम्बन्ध में थोड़ा भी सन्देह नहीं हुआ करना अपितु वह स्वयं निश्चय पर पहुँच कर दूसरे के ज्ञान के लिए अनुमान का आश्रय लेता है ।^२ उत्तरकालीन न्यायशास्त्र की परम्परा में अनुमान के ये दो ही भेद स्वीकार किये जाते हैं । स्वार्थानुमान और परार्थानुमान । स्वार्थानुमान वह है जहाँ प्रमाता को महानस आदि में धूम और अग्नि का नियत साहचर्य देखकर दोनों के नियत सम्बन्ध को निर्धारित करने के अनन्तर पर्वत में धूम का दर्शन करने पर प्रथम सन्देह होता है, अब पुनः अग्नि और धूम के साहचर्य को स्मरण कर उसे व्याप्ति का स्मरण होता है कि जहाँ जहाँ धूम है वहाँ वहाँ अग्नि है, तदनन्तर 'यह पर्वत अग्नि वाला है' यह अनुमान होता है, इसे स्वार्थानुमान कहते हैं ।

जब स्वयं धूम से अग्नि का निश्चय कर किसी दूसरे को विश्वास दिलाने के लिए पाँच अवयवों से युक्त वाक्य का प्रयोग किया जाता है, तो उसे परार्थ अनुमान कहते हैं । वह वाक्य इस प्रकार हो सकता है . पर्वत अग्नि युक्त है जैसे रसोई घर, उसी प्रकार अग्नि के साथ नियत रूप से रहनेवाला

१. न्यायदर्शन १ १ ५

२. तर्क संग्रह पृ० ६५.

२ सांख्यतत्त्वकीमुदी पृ० २१

धूम इस पर्वत में है, अतः पर्वत पर अग्नि है। इस प्रकार की वाक्य योजना से हेतु के द्वारा ग्रन्थ व्यक्ति भी पर्वत में अग्नि को जान लेता है। इसलिए इसे परार्थानुमान कहते हैं।

स्वार्थानुमान और परार्थानुमान के रूप में अनुमान का विभाजन गौतम अथवा कणाद के सूत्रों में नहीं मिलता। सर्व प्रथम हम इसे प्रशस्तपाद भाष्य में प्राप्त करने हैं। यद्यपि उन्होंने भी स्वार्थानुमान का शब्द कथन नहीं किया है, किन्तु परार्थानुमान के नाम और लक्षण को देखकर यह कहा जा सकता है कि वे दोनों को ही मानते हैं।^१ व्युत्पत्ति के अनुसार जिस अनुमान का प्रयोग निज ज्ञान के लिए किया जाए, वह स्वार्थानुमान है (स्वस्य अर्थं प्रयोजनं यस्मात् तत् स्वार्थानुमानम्)। इसी प्रकार जिसका प्रयोग दूसरे के लिए किया जाए उसे परार्थानुमान कहते हैं (परस्यार्थं प्रयोजनं यस्मात् परार्थानुमानम्)। दूसरे शब्दों में इन्हें प्राथमिक एवं द्वितीय अथवा परम्परा-रहित एवं परम्परायुक्त कह सकते हैं। स्वार्थानुमान में वाक्यों की परम्परा नहीं रहती, वह केवल ज्ञानात्मक होता है, जबकि परार्थानुमान में व्यवस्थित भाषा का, सुगठित वाक्य परम्परा का प्रयोग किया जाता है, तथा प्रयुक्त भाषा को प्रत्येक दांप से रहित करने के लिए निश्चित वाक्य परम्परा का ही प्रयोग किया जाता है। नावर्धन पंडित के अनुसार 'जिस अनुमान के लिए न्याय अर्थात् पांच अवयवों से युक्त वाक्य का प्रयोग किया जाए, वह परार्थानुमान है, और जहाँ 'न्याय' का प्रयोग नहीं है, वह स्वार्थानुमान है।^२ न्यायविन्दु के टीकाकार श्री धर्मोत्तराचार्य के अनुसार परार्थानुमान शब्दात्मक एवं स्वार्थानुमान ज्ञानात्मक होता है।^३ आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार पांच अवयवों से युक्त वाक्य के द्वारा स्वयं निश्चित अर्थ का प्रतिपादन परार्थ अनुमान कहाता है।^४

अनुमिति का लक्षण पूर्णतया स्वार्थानुमान में ही घटित होता है, परार्थानुमान में नहीं। कारण यह है कि अनुमिति का करण चाहे व्याप्तिज्ञान माने, या लिङ्गज्ञान, अथवा परामर्शज्ञान, ये तीनों ही ज्ञानात्मक हैं, एवं ज्ञानात्मक स्वार्थानुमान को ही उत्पन्न करने में समर्थ है। परार्थानुमान

१. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ११३

२. न्यायबोधिनी पृ० ३८

३. न्याय विन्दु टीका पृ० २१

४. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११३

चूँकि शब्दात्मक है, अतः इसे शब्द प्रमाण के अन्तर्गत होना चाहिए, किन्तु सुविधा की दृष्टि से इसे अनुमान में ही रखा गया है। इसे अनुमान के अन्तर्गत रखने का कारण यह भी है कि अनुमान की प्रक्रिया तो दोनों ही भेदों में मानस में समान रूप से होती है। क्योंकि परार्थानुमान में भी अनुमिति परार्थ नहीं होती, परार्थ तो होता है।^१ नेवग शब्द प्रयोग, जिसके फलस्वरूप श्रोता के मस्तिष्क में ही परामर्श एवं अनुमिति उत्पन्न होती है, एवं उसके मस्तिष्क में उत्पन्न वह अनुमिति स्वार्थ ही है, परार्थ नहीं, फिर भी इसे परार्थानुमान इसलिए कहा जाता है, क्योंकि इसमें प्रयुक्त पञ्चावयव-वाक्य परार्थ ही होता है। इसप्रकार परार्थानुमान शब्द में परार्थ पद का प्रयोग औपचारिक है, यह स्वीकार किया जा सकता है। अथवा तर्कदीपिका-प्रकाशकार नीलकण्ठ के अनुसार कहा जा सकता है कि इस अनुमिति के कारणभूत पञ्चावयववाक्य को ही औपचारिक रूप से परार्थानुमान कह लिया गया है। इन का विचार है कि इसमें चूँकि परामर्श परार्थ होता है, अतः इसे परार्थानुमान कहा जाता है। उनका कहना है कि 'साध्य अनुमिति रूप प्रयोजन दूसरे का है जिससे' (परस्य मध्यस्थस्यार्थं प्रयोजन साध्यानुमितिरूप यस्मात्) इस व्युत्पत्ति के अनुसार दूसरे में उत्पन्न अनुमिति में करण होने से लिङ्ग परामर्श का परार्थानुमान कहते हैं, यही कारण है कि तर्क सग्रह में 'स्वार्थानुमिति और परार्थानुमिति' में लिङ्गपरामर्श ही कारण है यह कहा गया है। फिर भी परार्थ अनुमान के कारणभूत पञ्चावयव वाक्य के लिए परार्थानुमान शब्द का औपचारिक प्रयोग है।''^१

इस प्रकार हम देखते हैं कि स्वार्थानुमान और परार्थानुमान क्रमशः, ज्ञानात्मक और शब्दात्मक होने के कारण भिन्न प्रतीत होते हुए भी वास्तविक रूप से दोनों ही अभिन्न हैं। क्योंकि किसी भी ज्ञान को शब्दों का चोला पहनाया जा सकता है, तथा शब्दों द्वारा प्रतिपादित होना ज्ञान के लिए अस्वाभाविक भी नहीं है। इस प्रकार दोनों में भेद प्रतीति बाह्य है, वास्तविक नहीं।

स्वार्थानुमान की प्रक्रिया और अनुमान के क्रम को अन्नमट्ट ने तर्क सग्रह में अत्यन्त स्पष्टता से, साथ ही उच्च रूप से प्रदर्शित किया है। उनके अनुसार अनुमाता को सर्व प्रथम पर्वण पर धूम का दर्शन होता है,

तदनन्तर उसे वहा अग्नि होने का सन्वेह होता है, उसके अनन्तर उसे व्याप्ति अर्थात् धूम और अग्नि के नियत साहचर्य का स्मरण होता है, तत्पश्चात् पक्षवर्मता ज्ञान एवं व्याप्ति ज्ञान के परस्पर सम्बन्ध का ज्ञान होता है, इस संयुक्त ज्ञान को ही परामर्श कहते हैं । इसको ही लिङ्ग परामर्श अथवा तृतीय परामर्श भी कहा जाता है । इस परामर्श को लिङ्ग परामर्श कहने का कारण यह है कि यह ज्ञान व्याप्ति ज्ञान के बल से लीन अर्थ का बोध कराता है ।^१ इसे तृतीय परामर्श इसलिए कहा जाता है कि प्रथम २ सौं धर में धूम और अग्नि के साहचर्य का दर्शन होता है, पुनः अन्य (द्वितीय) समय पर्वत में धूम का दर्शन होता है, तथा अन्त में अग्नि सहचरित धूम का ज्ञान होता है, इस प्रकार अनुमान के प्रसंग में ज्ञान की प्रक्रिया के क्रम में तृतीय स्थान होने से इस ज्ञान को तृतीय परामर्श कहा जाता है । इस परामर्श के अनन्तर अर्थात् रूप में स्वार्थानुमिति का जन्म होता है । जब यही प्रक्रिया पाँच अवयवों वाले वाक्य से सम्बद्ध कर दी जाती है, तब उसे परार्थानुमान कहि लिया जाता है ।

पूर्व पृष्ठों में चर्चा हो चुकी है कि गौतम ने अनुमान के तीन भेद स्वीकार किये थे पूर्ववत्, शेषवत् और सामान्यतोवृष्ट ।^२ इनमें पूर्ववत् अनुमान वह है, जहा कारण को देखकर कार्य का अनुमान किया जाए । जैसे वर्षा-न्मुख मेघ को देखकर भाविवृष्टि का अनुमान करना । शेषवत् अनुमान वह है, जहा कार्य को देखकर कारण का अनुमान किया जाए । जैसे नदी में बाढ़ को देखकर पर्वत पर वृष्टि का अनुमान करना । सामान्यतोवृष्ट अनुमान वह है, जहा पूर्वोक्त दोनों से भिन्न सादृश्य ज्ञान द्वारा अप्रत्यक्ष का ज्ञान किया जाए । जैसे मनुष्य एक स्थान से अन्य स्थान पर गति होने पर ही पहुच पाता है, एक मनुष्य को एक स्थान पर देखकर कालान्तर में उसी को देशान्तर में देखकर उसमें गति का अनुमान करना ।^३

न्याय भाष्यकार वात्स्यायन ने उपर्युक्त तीनों पदों के भिन्न अर्थ किये हैं । उनके अनुसार पूर्व अनुभव के समान अन्वयव्याप्ति के द्वारा ज्ञान की प्राप्ति पूर्ववत् अनुमान है । जैसे — धूम से वह्नि का अनुमान करना । शेष

१ तर्क संग्रह पृ० ६३

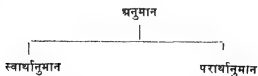
२ न्यायदर्शन १. १. ५.

३. न्यायदर्शन विश्वनाथवृत्ति पृ० ७

के समान अर्थात् जो शेष रह जाए उसे ही रख लेना शेषवत् अनुमान है। जैसे शब्द क्या है ? द्रव्य गुण या कर्म ? द्रव्य गुणों के आश्रय होते हैं, किन्तु शब्द निर्गुण है, अतः वह द्रव्य नहीं हो सकता। द्रव्य किसी अन्य द्रव्य पर आश्रित नहीं होता, जबकि शब्द आकाश नामक द्रव्य पर आश्रित है, अतः वह द्रव्य नहीं हो सकता। शब्द कर्म भी नहीं हो सकता, क्योंकि कर्म अन्य कर्म का हेतु नहीं होता, जबकि शब्द अन्य शब्द का उत्पादक है। फलतः सत्तावान् शब्द द्रव्य और कर्म से भिन्न होने के कारण गुण है। जहाँ प्रत्यक्ष लिङ्ग लिङ्गी का सम्बन्ध होने पर किसी अर्थ से लिङ्ग की समानता देखकर अप्रत्यक्ष लिङ्गी का ज्ञान किया जाए, अर्थात् सामान्य ज्ञान से व्याप्ति के बल से सम्बन्ध की स्थापना करते हुए लिङ्ग से लिङ्गी का ज्ञान प्राप्त किया जाए वह सामान्यतोद्घट अनुमान है, जैसे इच्छा आदि से आत्मा का अनुमान।^१

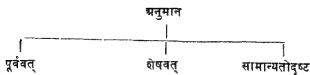
वाचस्पति मिश्र ने तत्त्वकौमुदी में अनुमान के प्रथम दो विभाग किये हैं शीत और अशीत। उनके अनुसार अन्वय मुख से प्रवृत्त होने वाला अनुमान शीत तथा व्यतिरेक मुख से प्रवृत्त मान अशीत कहा जाता है। शीत भी पुनः दो प्रकार का है पूर्ववत् और सामान्यतोद्घट। उनके अनुसार जिसका विशिष्ट या वैयक्तिक रूप पहले प्रत्यक्ष हो चुका है, ऐसा सामान्य जिस अनुमान का विषय हो वह पूर्ववत् अनुमान कहा जाता है। जैसे धूम द्वारा वह्नि का पर्वत में अनुमान करना, यहाँ वह्नित्व सामान्य का ज्ञान पहले हो चुका है। सामान्यतोद्घट शीत अनुमान उस ज्ञान को कहते हैं, जिसका विषय सामान्य से विशिष्ट वह वस्तु हो जिसका अपना विशिष्ट रूप प्रत्यक्ष होता है। जैसे इन्द्रिय विषय का अनुमान।^२

इस प्रकार उत्तर कालीन आचार्यों ने अनुमान का विभाजन निम्नलिखित रूप से किया है -

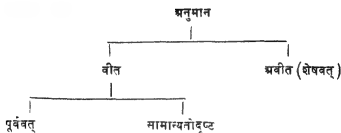


१ वात्स्यायनभाष्य पृ० १४-१५ २. साख्यतत्त्वकौमुदी पृ० २१-२३.

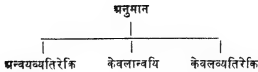
गौतम के मत में —



वाचस्पति मिश्र के मत में —



अनुमान का उपर्युक्त विभाजन अनुमिति के आधार पर किया गया है । हेतु के आधार पर भी अनुमान का विभाजन किया जाता है, इस विभाजन के अनुसार अनुमान तीन प्रकार का है । अन्वयव्यतिरेकि, केवलान्वयि, एव केवलव्यतिरेकि । जहा अन्वयी और व्यतिरेकी दोनों प्रकार के हेतुओं को आश्रय मानकर अनुमान किया जाये, उसे अन्वयव्यतिरेकि अनुमान कहते हैं । ऐसे अनुमान में अन्वय और व्यतिरेक दोनों प्रकार की व्याप्ति होगी तथा दोनों ही प्रकार के उदाहरण उपलब्ध होते हैं । जैसे . गन्धवत्त्व के आधार पर पृथिवी को अन्य द्रव्यों से पृथक् करना । चू कि जो भी पदार्थ गन्ध युक्त है, वे सभी पृथिवी हैं तथा जहा गन्ध नहीं है वहा वहा पृथिवीत्व नहीं है, जैसे घट घृत आदि पदार्थों में गन्ध है तो यहाँ पृथिवीत्व भी है, और जल में गन्ध नहीं है तो वहा पृथिवीत्व भी नहीं है । जहा अन्वयी हेतु का प्रयोग किया गया हो अर्थात् जिसकी केवल अन्वयव्याप्ति ही उपलब्ध हो, और उदाहरण भी केवल अन्वयी ही हो वह केवलान्वयि अनुमान है । इसीप्रकार जहां व्यतिरेकी हेतु का प्रयोग किया गया हो, अर्थात् जिस की केवल व्यतिरेक व्याप्ति ही उपलब्ध हो एव उदाहरण भी व्यतिरेकी ही हो, अन्वय उदाहरण सुलभ न हों, वह व्यतिरेकि अनुमान है ।



आचार्य प्रशस्तपाद ने अनुमान के सर्वप्रथम स्वार्थ और परार्थ दो भेद करते हुए स्वार्थानुमान के पुन दो भेद स्वीकार किये हैं दृष्ट और सामान्यतो दृष्ट । इनमे से पहले से देखी हुई वस्तुगत किसी विशेषता के आधार पर वस्तु का ज्ञान करना दृष्ट अनुमान है । जैसे मास्ना द्वारा गौ का ज्ञान करना । पूर्वदृष्ट से भिन्न का समानता के आधार पर ज्ञान प्राप्त करना सामान्यतोदृष्ट अनुमान है । जैसे निर्जीव पदार्थों में कारणता का ज्ञान करना ।^१ चूँकि इस विभाजन के अनुसार स्वीकार किये गये दृष्ट के सभी भेद समस्त नैयायिकों द्वारा स्वीकृत सविकल्पक प्रत्यक्ष अथवा स्मरण के अन्तर्गत समाहित हो जाते हैं, अतः इस विभाजन को उचित नहीं माना जा सकता ।

न्याय शास्त्र की उस अनुमान प्रक्रिया को जहाँ विशेष उदाहरणों में धूम और वह्नि का साहचर्य देखकर सामान्य निर्णय पर पहुँचा जाता है, अस्तु के Deductive Reasoning के समान्तर माना जा सकता है । किन्तु जैसा कि बेकन (Bacon) ने अस्तु की आलोचना करते हुए लिखा है किसी विशेष उदाहरण के आधार पर सामान्य सिद्धान्त निर्धारित कर लेना अधिक उचित नहीं माना जा सकता । चूँकि कोई भी द्रष्टा समस्त भूमण्डल गत अग्नि और धूम का साक्षात्कार करले यह संभव नहीं है, केवल कुछ स्थानों पर ही वह साहचर्य का दर्शन कर सकता है । इस प्रकार समस्त धूम और समस्त अग्नि का साहचर्य देखे बिना सामान्य नियम निर्धारित नहीं किया जा सकता, और यदि समस्त धूम और अग्नि का साक्षात्कार हो चुका हो तो अनुमान की आवश्यकता ही नहीं रह जाती । यदि कार्यकारणभाव के आधार पर साहचर्य सिद्ध करना चाहे तो वहाँ भी यही बात लागू होती है कि समस्त कारण और कार्यों का सहभाव भी सर्वथा अदृष्ट है । इस प्रकार विशेष नियम से विशेष का ही निश्चय हो सकता है, सामान्य नियम का निर्धारण नहीं । सम्भवतः इसीलिए अस्तु ने, जैसा कि उनकी कृतियों का सूक्ष्मनिरीक्षण करने पर पता चलता है, सामान्य ज्ञान से विशेष ज्ञान तक पहुँचने की परम्परा (Inductive

Reasoning) को अस्वीकार नहीं किया है अथवा उसकी अपेक्षा नहीं की है, इतना अवश्य है कि इस प्रणाली की अपेक्षा विशेष से सामान्य तक पहुँचने के क्रम को Deductive Reasoning को अधिक महत्व प्रदान किया है।

नैयायिकों ने भी इसी भाँति सामान्य से विशेष की प्रक्रिया को (Inductive Reasoning) को अस्वीकार नहीं किया है, यह बात दूसरी है कि उन्होंने इसे मुख्यतः अनुमान न मान कर अनुमान का सहायक माना है। व्याप्ति ग्रहण के उपरान्त पक्ष में साध्य की सिद्धि यद्यपि सामान्य से विशेष को ही प्राप्त करना है, किन्तु उदाहरण से, जो कि विशेष है, सामान्य व्याप्ति का ज्ञान प्राप्त करना विशेष से सामान्य पर पहुँचना ही है। इन दोनों ही प्रणालियों की न्यायमत्त में पूर्ण उपयोगिता की परीक्षा करने के लिए हमें सर्व प्रथम यह देखना चाहिए कि न्यायमत्त में व्याप्ति ग्रहण की क्या प्रक्रिया है ?

व्याप्ति - व्याप्ति का परिचय पहले दिया जा चुका है वहाँ व्याप्ति को नियतसाहचर्य का ज्ञान माना गया है।^१ किन्तु यह नियत साहचर्य क्या है ? इसे प्राप्त करने के साधन क्या है ? स्वार्थानुमान पर विचार करते हुए अन्न-भट्ट ने कहा है कि बार-बार धूम और अग्नि को एक साथ देखने पर हम इनके नियतसाहचर्य का ज्ञान करते हैं।^२ किन्तु केवल धूम और अग्नि का बारम्बार साहचर्य दर्शन ही व्याप्ति ग्रहण में कारण नहीं हो सकता, क्योंकि जैसा हम ऊपर की पक्षियों में लिख चुके हैं धूम और अग्नि के प्रत्येक स्थल को देख सकना सम्भव नहीं है, अब कुछ को देखकर तथा कुछ स्थलों में साहचर्य देखकर यह साहचर्य शत प्रतिशत नियत है, नहीं कहा जा सकता। एतदर्थ हम परीक्षा करना चाहेंगे, किन्तु वह परीक्षण विशेषस्थलों में ही सम्भव होगा, सामान्य स्थलों में नहीं, किन्तु व्याप्ति का फल सामान्य होगा। इसीलिए तर्क-दीपिकाकार ने लिखा है कि केवल हेतु और साध्य का सहभाव दर्शन ही व्याप्ति-ग्रह के लिए पर्याप्त कारण नहीं है, किन्तु व्यभिचार का अभाव भी होना चाहिए।^३ हम किसी भी स्थल पर अग्नि के बिना धूम को नहीं पाते, इसी आधार पर हम अग्नि के हेतु धूम का नियत साहचर्य स्वीकार करते हैं। किन्तु इस क्रम और Inductive Reasoning में अन्तर है। यहाँ दोनों को अर्थात् साहचर्य एवं व्यभिचार के अभाव को समान रूप से दो कारणों के रूप में

१. इसी पुस्तक के पृष्ठ १८३-८४ देखिये।

२. तर्क संग्रह पृ० ६३

३. तर्क दीपिका पृ० ६३

स्वीकार नहीं किया जाता। किन्तु दोनों के सम्मिलित रूप को अर्थात् दोनों के विशेषणविशेष्यभाव से सम्बद्ध होने पर ही उन्हें व्याप्ति के प्रति कारण माना जाता है।

व्यभिचार— प्रस्तुत प्रसंग में व्यभिचार का तात्पर्य विरुद्ध तथ्यों की सत्यता का निश्चय अथवा सन्देह है। यह निश्चयात्मक एवं सन्देहात्मक भेद से दो प्रकार का है। दोनों प्रकार का व्यभिचार ज्ञान व्याप्तिग्रह में बाधक है। निश्चात्मक व्यभिचार दो प्रकार का हो सकता है यथार्थ ज्ञान पर आधारित एवं अयथार्थ ज्ञान पर आधारित। यदि व्यभिचार ज्ञान यथार्थ ज्ञान पर आधारित है, तो व्याप्ति प्रमाण योग्य नहीं हो सकती। यदि यह व्यभिचारज्ञान अयथार्थज्ञान पर आधारित है, अथवा सशय रूप है तो इसे उचित समाधान द्वारा दूर किया जा सकता है। यदि व्यभिचार के निराकरण के लिए जो समाधान अपनाए गये हैं, वे ज्यामिति के सूत्र की भाँति पूर्ण सत्य और स्वतः प्रमाण नहीं हैं, तो तर्क का आश्रय लेना आवश्यक होगा। उदाहरण के रूप में हम जहाँ जहाँ धूम है वहाँ वहाँ अग्नि है, इस व्याप्ति को लें : यदि इसमें व्यभिचार का दर्शन हो तो उसका अर्थ यह होगा कि धूम की प्राप्ति अग्नि के अभाव में भी होती है। ऐसी स्थिति में हमें खोजना होगा कि इस धूम का कारण क्या है ? यदि यह धूम अग्नि में उत्पन्न नहीं है, तो 'अग्नि धूम का नियत पूर्ववर्ती है' यह मान्यता अमान्य सिद्ध होगी, ऐसी स्थिति में प्रत्यक्षज्ञान से विरोध उपस्थित होगा। फलतः व्यभिचार की कल्पना प्रत्यक्षज्ञान से विरुद्ध सिद्ध होती है, एवं व्याप्ति की सत्यता सिद्ध हो जाती है। इस प्रकार व्यभिचार की शका होने पर हम तर्क द्वारा कार्यकारणभाव के आधार पर 'धूम और अग्नि का साहचर्य नियत है' इस निश्चय पर पहुँच जाते हैं।

व्याप्तिग्रह के प्रसंग में यहाँ अप्रत्यक्ष रूप से अनुमान का आश्रय लेना पड़ता है, एवं अनुमान के माध्यम से कार्य और कारण के सामान्य सहचार के द्वारा धूम और अग्नि के विशेष सहचार का ज्ञान प्राप्त करते हैं। इस सहभाव ज्ञान की प्रक्रिया को यदि अनुमान की परम्परागत भाषा में रखना चाहे तो इस प्रकार रख सकते हैं प्रत्येक कार्य कारण का नियत सहचारी होता है, धूम अग्नि का कार्य है, अतः धूम अग्नि का नियत सहचारी है। अथवा धूम अग्नि का नियत सहचारी है (प्रतिज्ञा) क्योंकि धूम अग्नि का कार्य है (हेतु) जो जिसका कार्य है वह उसका नियत सहचारी होता है, जैसे रूप आदि कार्य पट

आदि कारण द्रव्यों के नियत सहचारी होते हैं (उदाहरण), उसी प्रकार यह भी है (उपनय), अतः धूम भी अग्नि का नियत सहचारी है (निगमन) ।

यह अनुमान तर्क से सर्वथा भिन्न है । इस अनुमान के अनुसार धूम और अग्नि का सहभाव तभी माना जा सकता है, जब दोनों के बीच कार्यकारण भाव निश्चित हो, तथा कार्यकारणभाव तभी माना जा सकता है, जब धूम का अग्नि से नियतपूर्वभाव अर्थात् दोनों का सहभाव निश्चित हो सके । इस प्रकार यह अनुमान प्रक्रिया अन्योन्याश्रित होने से सिद्ध नहीं हो सकती । नैयायिक इस अन्योपपत्त्य दोष से बचने के लिए धूम और अग्नि के कार्य कारण भाव को अनुमान पर आधारित न मानकर पूर्वज्ञान अथवा सत्कार पर आधारित मानते हैं ।

इस प्रकार व्याप्ति का ग्रहण व्यभिचार ज्ञान के अभाव से युक्त हेतु और साध्य के नियत साहचर्य ज्ञान के द्वारा ही होता है ।

व्याप्तिग्रहण के प्रसङ्ग में यह आशंका पहले उपस्थिति की जा चुकी है कि जब सभी धूम और वह्नि का इन्द्रिय से सन्निकर्ष नहीं होता, फिर दोनों की व्याप्ति (नियत साहचर्य) का ज्ञान कैसे संभव है ? दूसरे शब्दों में चूँकि धूम का सर्वतोभावेन प्रत्यक्ष संभव नहीं है, अर्थात् जहाँ जहाँ धूम या वह्नि है सर्वत्र हम उसे नहीं देख सकते । जिन अंशों में हम उन्हें देखते हैं, उसके आधार पर सामान्य नियम की स्थापना कैसे की जा सकती है । प्रसिद्ध दार्शनिक जे.एस. मिल (J S Mill) का कथन है कि 'जिसे हम कुछ स्थानों पर देखते हैं, वह सर्वत्र सत्य होगा' यह विश्वास मन की एक विशेष क्रिया है, अनुमान नहीं । नैयायिक इसे मानसिक क्रिया भी न मानकर अलौकिक प्रत्यक्ष मानते हैं । यह अलौकिक प्रत्यक्ष ही व्यभिचार रहित हेतु और साध्य के साहचर्य की प्रतीति कराता है । इस अलौकिक प्रत्यक्ष को ही सामान्य लक्षण प्रत्यासत्ति कहते हैं, जिसका विस्तृत परिचय प्रत्यक्ष प्रकरण में दिया जा चुका है ।' जब हम एक घट देखते हैं तो उस घट एवं उसमें विद्यमान घटत्व जाति से इन्द्रिय सन्निकर्ष होता है, अतः ज्ञान भी उपस्थित घट और उसके घटत्व का ही होना चाहिए; किन्तु इनके अतिरिक्त अन्य घटों में विद्यमान रहनेवाली सम्पूर्ण घटत्वजाति एवं उसके आश्रय अन्य घट का भी ज्ञान होता है । अर्थात्

साथ रहनेवाली दो वस्तुओं में से एक का प्रत्यक्ष होते ही अन्य का भी ज्ञान हो जाता है। यहा प्रश्न यह है कि इस सम्पूर्ण घटत्व जाति एवं उसके आश्रय अन्य घट के ज्ञान को क्या कहा जाए ? चूकि उसके साथ इन्द्रिय सन्निकर्ष नहीं है, अतः प्रत्यक्ष कहना उचित न होगा। अनुमान कहना भी उचित न होगा, क्योंकि यहा न तो परामर्श है, न व्याप्ति ज्ञान और न हेतु ज्ञान ही। यही स्थिति धूम दर्शन करने पर सम्पूर्ण धूम के ज्ञान एवं उसके साथ रहनेवाली अग्नि के ज्ञान की है। इस समस्त धूम के ज्ञान में न तो प्रत्यक्ष लक्षण सगत होता है और न अनुमान लक्षण ही, फिर इसे क्या कहा जाए ? इस अर्थ प्रत्यक्ष और अर्थ अनुमान को नैयायिकों ने प्रत्यासत्ति सज्ञा दी है। चूकि अनुमान में हेतु के प्रत्यक्ष तथा अनुमिति के बीच परामर्श आदि के लिए कुछ काल लगता है, जिसके फल स्वरूप अनुमिति ज्ञान मध्यवर्ती काल में व्यवहृत होता है, किन्तु प्रत्यक्ष ज्ञान में किसी प्रकार काल का व्यवधान नहीं होता, क्योंकि इसमें इन्द्रिय सन्निकर्ष के अनन्तर परामर्श के समान्तर अन्य किसी कारण या कारण की आवश्यकता नहीं होती, अतः यह प्रत्यक्ष के अधिक निकट है, यह कहा जा सकता है। इस प्रकार भवे ही समस्त धूम और वज्र का प्रत्यक्ष न हो किन्तु महानम में धूम का प्रत्यक्ष करने पर प्रत्यासत्ति द्वारा सकल धूम का साक्षात्कार होता है, एवं व्यभिचार सन्देह की निवृत्ति केवल तर्क की सहायता से हो जाती है, एवं राहबर्ग का निश्चय का रूप प्राप्त हो जाता है, इसे ही दूसरे शब्दों में हम इस प्रकार कह सकते हैं कि 'उपाधि के अभाव में युक्त संस्कार की सहायता के साथ बारम्बार धूम और अग्नि के दर्शन के संस्कार से युक्त ग्राहक प्रत्यक्ष द्वारा ही धूम और अग्नि की व्याप्ति का निश्चय होता है।' प्रत्यक्ष द्वारा व्याप्ति का ग्रहण मानने पर पूर्व प्रदर्शित अन्योन्याश्रय दोष भी नहीं होता।

अनुमान के विभाजन के प्रसङ्ग में यद्यपि पूर्व पृष्ठों में अनेक मतों की चर्चा की गई है, किन्तु प्रत्येक विभाजन अनुमान के समस्त उदाहरणों को समाहित करने में समर्थ है। जैसे पूर्व कालीन न्यायाचार्यों द्वारा स्वीकृत शेषवत् अनुमान के उदाहरण उत्तरकालीन आचार्यों द्वारा हेतु के आधार पर किये गये विभागों में से व्यतिरेकि अनुमान के विषय हो सकते हैं। पूर्ववत् और सामान्यतो-

दृष्ट के कुछ उदाहरण केवलान्वयि अनुमान के और कुछ अन्वयव्यतिरेकि अनुमान के विषय होंगे। इसी प्रकार पाश्चात्य विद्वानों द्वारा स्वीकृत Deduction Proper के अधिकांश उदाहरण प्राचीन आचार्यों के पूर्ववत् अनुमान एवं परवर्ती विद्वानों के केवलान्वयि अथवा अन्वयव्यतिरेकि अनुमान के उदाहरण हो सकते हैं, एवं Induction Proper के उदाहरण प्राचीन आचार्यों के सामान्यतोदृष्ट के एवं परवर्ती विद्वानों के व्यतिरेकि अथवा अन्वयव्यतिरेकि के उदाहरण बन सकते हैं। प्लैटो (Plato) का Logical Division प्राचीन आचार्यों के शेषवत् अनुमान के ही समानान्तर है, अतः उसे व्यतिरेकि में ही समाहित मान सकते हैं। उत्तर कालीन आचार्यों के स्वार्थानुमान और परार्थानुमान भेद तो केवल अनुमान के प्रयोजन के आधार पर किये गये हैं, अतः इनमें से प्रत्येक में अनुमान के सभी भेद समाहित हो सकते हैं।

अवयव —स्वार्थानुमान का उद्देश्य चूँकि स्वयं ज्ञान प्राप्त करना होता है, अतः उसमें लिङ्ग दर्शन से साध्य ज्ञान तक सम्पूर्ण प्रक्रिया मानसिक होती है, किन्तु परार्थानुमान का उद्देश्य दूसरे को ज्ञान कराना होता है। एवं कोई भी विचारशील व्यक्ति युक्ति को जाने बिना किसी के वचन मात्र से विश्वास नहीं करता, अतः परार्थानुमान में अनुमान की प्रक्रिया को एक विशेष क्रम से युक्ति पूर्वक रखना पड़ता है। यह क्रमबद्ध प्रक्रिया ही परार्थानुमान को स्वार्थानुमान से पृथक् करती है।

परार्थानुमान को क्रमबद्ध प्रक्रिया को न्याय, न्यायवाक्य अथवा वाक्य कहते हैं। इस न्यायवाक्य द्वारा ही शाब्दबोध के अन्तर अनुमिति के अन्तिम या अन्यतम कारण (करण) लिङ्गपरामर्श की उत्पत्ति होती है।^१ इस प्रकार न्याय वाक्य में शाब्द बोध, शाब्द बोध से लिङ्गपरामर्श एवं लिङ्ग परामर्श से अनुमितिज्ञान की उत्पत्ति होती है (न्यायवाक्य→शाब्दबोध→लिङ्ग परामर्श अनुमिति)। अरस्तू ने इस न्याय वाक्य को ही Speech कहा है, जिससे Pre-mise उत्पन्न होकर Supposed Knowledge के कारण Necessity को उत्पन्न करती है। इस प्रकार उनके अनुसार भी अनुमिति की उत्पत्ति का क्रम समान ही है (Speech→Premise→Necessity→Supposed Knowledge)। अरस्तू के अनुसार न्यायवाक्य (Speech) में तीन

अवयव माने जाते हैं : Major premise, Minor premise तथा Meddle term. जबकि न्याय वाक्य में पांच अवयव स्वीकार किये गये हैं : प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय और निगमन ।

प्रतिज्ञा — प्रतिज्ञा में श्रोता को अनुमिति का अभीष्ट अर्थात् पक्ष में साध्य की सत्ता बताना होता है ।^१ इसे ही योरेप के पुराने दार्शनिक Problem या Question कहते हैं । न्याय वाक्य में प्रतिज्ञा का कथन सर्वप्रथम किया जाता है । जैसे—‘पर्वत वह्नि वाला है, धूम युक्त होने से, जो जो धूम युक्त है, वह वह अग्नि युक्त है जैसे रसोई घर, उसी प्रकार यह पर्वत अग्नि युक्त है ।’^२ इस न्याय वाक्य में पर्वत वह्नि युक्त है’ यह अंश प्रतिज्ञा कहाता है ।

हेतु न्यायवाक्य में प्रतिज्ञा के अनन्तर हेतु का कथन होता है, न्याय-शास्त्रीय परम्परा में संस्कृत में हेतु को पञ्चम्यन्त रखा जाता है । किन्तु प्रत्येक पञ्चम्यन्त वाक्याश हेतु ही यह आवश्यक नहीं है, उदाहरणार्थ ‘अयं न न ‘दण्डात्’ अथवा ‘दण्डात् न’ इत्यादि वाक्यों में पञ्चम्यन्त ‘दण्डात्’ आदि पदों में पञ्चमी का प्रयोग हेतु होने के कारण न होकर अपादान कारण होने से है । प्रकृत का साधक होने पर ही पञ्चम्यन्त पद हेतु कहा जाएगा ।^३ न्यायशास्त्र की परम्परा में हेतु के लिए बहुधा लिङ्ग शब्द का प्रयोग किया जाता है । किन्तु लिङ्ग और हेतु वास्तविक रूप से भिन्न है । लिङ्ग साध्य के चिह्न को कहते हैं, तथा लिङ्ग प्रतिपादक वाक्य को हेतु कह सकते हैं । हेतु वाक्य में प्रतिपादित लिङ्ग साधुष्य अथवा विसादुष्य अर्थात् साधर्म्य अथवा वैधर्म्य द्वारा साध्य का साधक होता है । इसी आधार पर हेतु के दो भेद हो सकते हैं अन्वयी हेतु और व्यतिरेकी हेतु । कुछ हेतु अन्वयी और व्यतिरेकी दोनों ही प्रकार के हो सकते हैं इस प्रकार हेतु के भी व्याप्ति के अनुसार तीन भेद कहे जा सकते हैं, अन्वयी, व्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी ।

उदाहरण . जब साध्य को सिद्ध करने के लिए हेतु दिया जाता है, तो प्रश्न उपस्थित होता है कि साध्य की हेतु द्वारा सिद्ध किस आधार

१. (क) तर्क संग्रह पृ० ६६

२. वैशेषिक उपस्कार पृ० २२६

(ख) वैशेषिक उपस्कार पृ० २१६

३. वही पृ० २२०

पर होती है ? हेतु और साध्य के बीच क्या सम्बन्ध है, तथा उस सम्बन्ध की प्रतीति कैसे होती है ? उदाहरण द्वारा इन सभी प्रश्नों का समाधान हो जाता है। इसके द्वारा हेतु और साध्य का नियत सम्बन्ध प्रतिपादित होता है^१ और इस नियत सम्बन्ध (व्याप्ति) के आधार पर ही हेतु साध्यका साधक बन पाता है। हेतु के समान ही उदाहरण भी अन्वयि व्यतिरेकि और अन्वयव्यतिरेकि तीन प्रकार के हो सकते हैं, किन्तु इस प्रकार से उदाहरणों का वर्गीकरण परम्परा में प्रचलित नहीं है।

उपनय — जैसा कि इस शब्द की व्युत्पत्ति से पता चलता है, इसका कार्य अनुमाता को अनुमति के निकट पहुँचा देना है। उपनय द्वारा ही श्रोता को पता चलता है कि व्याप्ति सहचरित हेतु पक्ष में विद्यमान है^२, इस समन्वयात्मक ज्ञान को ही परामर्श कहने है, इसके तत्काल बाद ही अनुमति का जन्म होता है। चतुर्थ वाक्य में इसी परामर्श का कथन होता है। गौतम के अनुसार इस अनुमान वाक्य का उपसहार अंश कहा जा सकता है।^३ उपनय के भी हेतु और उदाहरण के समान ही अन्वयी (साधर्म्यमूलक) व्यतिरेकी (वैधर्म्यमूलक) एवं अन्वयव्यतिरेकी भेद हो सकते हैं, किन्तु नैयायिकों ने इस प्रकार के किन्हीं भेदों की चर्चा नहीं की है।

निगमन.—निगमन में न्याय वाक्य के उपसहार के अनन्तर पक्ष में अनुमान के फल के रूप में प्रकृत साध्य की चर्चा की जाती है,^४ जिसके फलस्वरूप श्रोता को अनुमति का ज्ञान होता है। गौतम ने प्रतिज्ञा के पुनः कथन को ही निगमन कहा है।^५ वात्स्यायन ने निगमन शब्द की व्युत्पत्ति करते हुए कहा है कि 'जिसवाक्य में प्रतिज्ञा हेतु उदाहरण उपनय का एक साथ ही सम्बन्ध प्रतिपादित हो तथा उनका समर्थन हो वही निगमन है'।^६ निगमन स्वीकारात्मक और निषेधात्मक दोनों ही प्रकार का हो सकता है। सामान्यतः अन्वयि हेतु होने पर निगमन स्वीकारात्मक तथा व्यतिरेकी हेतु के रहने पर वह निषेधात्मक होता है।

पूर्व पृष्ठ में पर्वत में चर्चा हो चुकी है कि वल्लि साधक अनुमान वाक्य में 'पर्वत वल्लि वाला है' यह अंश प्रतिज्ञा है, इसमें पर्वत पक्ष में साध्य वल्लि का

१. वही पृ० २२०

३. न्याय दर्शन १. १. ३८

५. न्याय दर्शन १. १. ३६

२. वही पृ० २२०

४. वशेषिक उपस्कार पृ० २००

६. वात्स्यायन भाष्य पृ० ३२

कथन किया गया है। प्रतिज्ञा के अनन्तर 'धूम युक्त होने से' यह अंश हेतु है। सस्कृत में हेतु का प्रयोग तृतीया अथवा पञ्चमी विभक्ति में किया जाता है। हेतु के अनन्तर और उदाहरण के पूर्व व्याप्ति का कथन किया जाता है। व्याप्ति का कथन दो प्रकार से होता है। प्रथम प्रकार में पक्ष में हेतु तथा साध्य के प्रतिपादक दो वाक्यों को संबद्ध करते हुए सामान्य रूप से दोनों का सहभाव प्रतिपादित किया जाता है। जैसे 'जो जो धूम युक्त है वह वह अग्नि युक्त है।' व्याप्ति के प्रदर्शन का दूसरा प्रकार है साध्य और साधन का एक अधिकरण में प्रतिपादन, जैसे जहा जहा धूम है वहा वहा अग्नि है। इन में प्रथम में अन्य वाक्यों का समर्थन स्पष्टतया होता है, जबकि द्वितीय में अत्यन्त स्वाभाविक रूप में तथा स्पष्ट रूप से व्याप्ति का वर्णन होता है। उदाहरण वह वाक्यांश है, जहा व्याप्ति के लिए हेतु और साध्य का सहभाव देखा जाता है। जैसे इस न्याय वाक्य में 'महानस'। उपनय सस्कृत न्याय वाक्य में 'तथा चायम्' अर्थात् 'यह भी उसी भाँति है' शब्द द्वारा उपनय का कथन होता है। प्रकरण के अनुसार इस वाक्यांश का तात्पर्य यह है कि व्याप्ति सहित हेतु में विद्यमान है। इससे ही अनुमित के कारणभूत परामर्श अथवा लिङ्ग परामर्श का ज्ञान होता है। निगमन : 'इसलिए यह पर्वत वल्लि युक्त है' यह वाक्यांश निगमन कहा जाता है। जैसा कि पहले स्पष्ट किया जा चुका है, निगमन प्रतिज्ञा से भिन्न नहीं है, किन्तु प्रतिज्ञा में स्पष्ट शब्दों में पक्ष को साध्य युक्त कहा जाता है जबकि निगमन में 'तस्मात्' शब्द से पूर्व वाक्यांशों का उपसंहार एवं 'तथा' शब्द द्वारा प्रतिज्ञा का पुनः कथन होता है।

न्यायशास्त्र और अरस्तू का न्यायवाक्य (Syllogism) — न्याय-शास्त्र में परम्परागत अनुमान वाक्य (न्यायवाक्य) में पांच अवयव होते हैं, जबकि अरस्तू ने Syllogism (न्यायवाक्य) में केवल तीन अवयव ही माने हैं। इस प्रसंग में यह विचारणीय है कि दोनों न्यायवाक्यों में अन्तर क्यों है? क्या न्यायशास्त्र में न्यायवाक्य में दो अवयव अधिक प्रयुक्त हुए हैं? अथवा अरस्तू स्वीकृत न्यायवाक्य में दो अवयवों की न्यूनता है? विचार करने पर दोनों ही परम्पराएँ निर्दोष कही जा सकती हैं। दोनों के चिन्तन का क्रम भी परस्पर भिन्न नहीं है। दोनों एक मार्ग से ही एक निश्चय पर पहुँचते हैं, किन्तु उन विचारों को अभिव्यक्त करने अथवा उन्हें दूसरे तक पहुँचाने के मार्ग भिन्न-भिन्न हैं। अरस्तू के न्यायवाक्य

(Syllogism) में अत्यन्त आवश्यक वाक्यांश सूक्ष्म सम्बन्ध से सम्बद्ध हैं, जब कि न्यायशास्त्रीय पञ्चावयव वाक्य में क्रमिक रूप से वे कारण उपस्थित किये गये हैं, जिससे दूसरे के मस्तिष्क में ज्ञान उत्पन्न हो सके। अरस्तू के न्यायवाक्य में सामान्य से विशेष निर्णय पर पहुचने के लिए कुछ सोपान दे दिये गये हैं, जबकि न्यायशास्त्र में उन्हे बाद (बाद विवाद) में अपेक्षित क्रम से रखा गया है। अरस्तू के न्यायवाक्य में श्रोता को कुछ अंशों की पूर्ति स्वयं करनी पड़ती है, जबकि न्यायशास्त्रीय परम्परा में वक्ता के क्रमिक प्रतिपादन को ही श्रोता समझता चलता है, फलतः यह पञ्चावयव वाक्य सामान्य मस्तिष्क में ज्ञान उत्पन्न करने की क्षमता रखता है, वही अरस्तू के न्यायवाक्य में केवल आलंकारिक ढंग से वाक्य योजना है। नैयायिकों का न्यायवाक्य निर्णय तक पहुचाने में सरलतया और स्वाभाविक ढंग से सहायक है, जबकि अरस्तू का न्यायवाक्य परीक्षण की दृष्टि से अधिक प्रशस्त। इस प्रकार दोनों ही न्यायवाक्य अपनी अपनी दृष्टि से अत्यधिक महत्वपूर्ण हैं। नैयायिकों का पञ्चावयव न्यायवाक्य बाद (बाद-विवाद) की दृष्टि में अधिक क्रमबद्ध और व्यवस्थित है।

नैयायिकों का यह पञ्चावयव वाक्य प्रतिवादी के सन्देह को निर्मूल करने का व्यवस्थित मार्ग है, जिसके द्वारा उसे सुव्यवस्थित उत्तर दिया जा सकता है। इन अवयवों से युक्त वाक्य द्वारा सन्देह की निवृत्ति अनायास हो जाती है। किन्तु इस प्रसंग में यह विचारणीय है कि 'यह सन्देह कहा से और कैसे उत्पन्न हुआ, जिस की निवृत्ति इस न्यायवाक्य द्वारा की जाती है। वस्तुतः नैयायिक सन्देह के बिना, जिसे दूसरे शब्दों में आकांक्षा कह सकते हैं, कुछ भी कहना नहीं चाहते। अतएव प्रतिज्ञा वाक्य द्वारा आकांक्षा (लघु सन्देह) को उत्पन्न किया जाता है। [किन्तु अरस्तू के वाक्य इस आकांक्षा को उत्पन्न किये बिना ही व्याप्ति से प्रारम्भ होते हैं] इसे प्रसिद्ध दार्शनिक गगेशोपाध्याय ने स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है, उनका कहना है कि 'कथा अर्थात् बाद के प्रसंग में आकांक्षा के क्रम में कथन करना ही उचित होता है। 'यह क्यों है' इस सन्देह (आकांक्षा) के अभाव में कुछ भी कहना उचित न होगा, अतएव आकांक्षा के जागरण के लिए प्रथम प्रतिज्ञा का प्रयोग किया जाता है।' अरस्तू

के Major Premise अर्थात् व्याप्ति के कथन में कथमपि आकाक्षा का उदय नहीं होता, यही कारण है कि उनके न्यायवाक्य में दिये गये तर्क उस स्वाभाविकता से मस्तिष्क में प्रविष्ट नहीं हो पाते, जिस स्वाभाविकता से न्याय शास्त्रीय तर्क ।

इस अन्तर के कारण के रूप में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि अरस्तू ने स्वार्थानुमान और परार्थानुमान की दृष्टि से अनुमान का कोई विभाजन नहीं किया है, उनके न्यायवाक्य का लक्ष्य कोई अन्य न होकर प्रमाता स्वयं है, भले ही वह तर्क आवश्यक होने पर दूसरे के समक्ष भी उपस्थित कर दिया जाता हो, किन्तु वह प्रधानतया उद्दिष्ट नहीं है, एव प्रमाता के मस्तिष्क में तो सन्देह उत्पन्न हो ही चुका है, अन्यथा वह अनुमान के लिए प्रवृत्त ही क्यों होता ? अतः उसमें आकाक्षाजनक वाक्यांश के प्रयोग की आवश्यकता नहीं समझी जानी, किन्तु नैयायिकों का न्यायवाक्य परार्थानुमान का अंग है, फलतः परार्थ ज्ञान के लिए आवश्यक आकाक्षा के उद्बोधन के साथ ही यहाँ साध्य की सिद्धि की गयी है ।

यद्यपि इसमें कोई सन्देह नहीं है कि न्यायशास्त्रीय यह न्यायवाक्य वादविवाद में अपेक्षित क्रम के अनुसार पूर्णतः सुव्यवस्थित है, किन्तु परीक्षण एव साध्यसिद्धि की दृष्टि से यह पूर्णतः उचित है, यह कह सकना कठिन है । इसमें भी दोष की सम्भावनाएँ प्रायः रहती हैं, इसीलिए परवर्ती विचारकों द्वारा इसकी खडनात्मक और मडनात्मक दोनों रूपों से आलोचना की गयी है । इस परम्परा में सामान्य और विशेष में कोई अन्तर नहीं रखा गया है । अन्वयी और व्यतिरेकी हेतु के भेदों के साथ स्वीकारात्मक और निषेधात्मक भेद भले हो स्वीकृत किये गये हैं । अरस्तू के न्याय वाक्य में नियमत सामान्य से विशेष का निश्चय किया जाता है, जिसके फलस्वरूप उनके मत में प्रथम सुस्थिर सामान्य नियम प्राप्त कर Major Premise की स्थापना करते हैं । इसके विपरीत न्यायशास्त्रीय परम्परा में सर्वप्रथम प्रतिज्ञा का कथन करके अर्थात् विशेष से प्रारम्भ कर व्याप्ति अर्थात् सामान्य की ओर बढ़ते हैं । इस प्रकार नैयायिकों और अरस्तू के अनुयायियों की अनुमान प्रक्रिया परस्पर सर्वथा विपरीत सिद्ध होती है । किन्तु साथ ही यह निर्विवाद रूप से स्वीकार किया जा सकता है कि नैयायिकों की प्रक्रिया वादविवाद में एक शस्त्र के रूप

में अत्यधिक उपयुक्त है, क्योंकि वादविवाद में एक विशेष क्रम से चलना होता है, जो कि इसमें विद्यमान है।

भारतीय न्याय वाक्य के समान ही अरस्तू के न्यायवाक्य के अवयवों के सम्बन्ध में भी काफी विवाद रहा है। जे०एस० मिल ने लिखा है कि 'न्यायवाक्य Syllogism में तीन से अधिक अवयव नहीं हो सकते, और वे अवयव Minor Premise अर्थात् पक्ष, Major Premise अर्थात् साध्य तथा हेतु कथन, एवं तीनों का सम्बन्ध बताने वाला Meddle Term अर्थात् पक्षधर्म कथन है।' 'न्यायवाक्य में अवयव तीन ही हो सकते हैं' मिल के इस कथन का कारण यह हो सकता है कि प्रतिज्ञा और निगमन परस्पर अभिन्न हैं, क्योंकि निगमन में प्रतिज्ञा का ही पुनर्वचन किया जाता है।' इसी प्रकार उपनय में किया जाने वाला परामर्श मानविक रूप से हेतु कथन ही होता है, अतः इसे हेतु से अभिन्न कहना अनुचित न होगा। इस प्रकार प्रतिज्ञा और निगमन तथा हेतु और उपनय के परस्पर अभिन्न होने से तीन अवयव ही शेष रह जाते हैं। उदाहरणार्थ पर्वत अग्नि वाला है (पर्वतो वह्निमान्), क्योंकि वह धूमवान् है (धूमवत्वात्), जो जो धूम युक्त है, वह वह अग्नि युक्त है, जैसे रसोईघर (यो यो धूमवान् स स वह्निमान् यथा महानसम्), अतः पर्वत अग्नि युक्त है (तस्मात् तथेति)। इस पञ्चावयव न्यायवाक्य से प्रतिज्ञा और (निगमन में से एक तथा हेतु और उपनय में से एक को निकाल देने पर यह न्यायवाक्य इस प्रकार शेष रहेगा जो जो धूम युक्त है, वह वह अग्नि युक्त है (यो यो धूमवान् स स वह्निवान्), क्योंकि पर्वत धूमयुक्त है (धूमवत्वात् [पर्वतस्य]) इसमें भी पञ्चमी विभक्ति का प्रयोग न करने पर 'पर्वत धूमयुक्त है (पर्वतः धूमवान्) इसलिए पर्वत वह्नियुक्त है (तस्मात्पर्वतो वह्निमान्) स्वरूप होगा। इस में तीन ही अवयव शेष रह जाते हैं, तथा हेतु बोधक पञ्चमी विभक्ति का प्रयोग न होने पर भी रेखागणित में प्रमेय सिद्धि के समान ही प्रमेयसिद्ध होती ही है। उसमें भी तो एक समकोण त्रिभुज को समकोण सिद्ध करने के लिए इसी प्रक्रिया का आश्रय लेते हुए कहा जाता है कि -

१. J. S. Mill : System of Logic P. 108

२. न्याय दर्शन १ १ ३६

∴ अ कोण = स कोण, और ब कोण = स कोण, इसलिए अ कोण = स कोण

यही स्थिति अरस्तू के न्यायवाक्य की है, उनका वाक्य है चूँकि प्रत्येक मनुष्य मरणधर्मा है (All men are mortal) सुकरात एक मनुष्य है (Socrates is a man) इसलिए सुकरात मरणधर्मा है (Socrates is a mortal)

इस वाक्य को ही दूसरे शब्दों में इस प्रकार कहा जा सकता है जो जो मनुष्य है, वह मरणधर्मा है, अथवा जहाँ जहाँ मनुष्यत्व है, वहाँ वहाँ मरण धर्मात्व है। सुकरात मनुष्यत्व युक्त है, अतः उस में मरणधर्मात्व है।

इस तीन अवयवों वाले वाक्य में यदि प्रतिज्ञा और उपनय को स्वतन्त्र और स्पष्ट कर दिया जाए तो वाक्य इस प्रकार हो सकता है सुकरात मरणधर्मात्व से युक्त है, मनुष्य होने में जो ही मनुष्य है वह वह मरणधर्मा है, जैसे सिकन्दर; सुकरात भी उसी प्रकार है, अतः वह मरणधर्मा है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि नैयायिकों के न्यायवाक्य और अरस्तू के वाक्य (Syllogismi) में कोई अन्तर नहीं है। जहाँ तक नक़्शा प्रश्न का है इस सम्बन्ध में भारतीय दार्शनिक भी एक मत नहीं है, इस मतवैविध्य को शास्त्र दीपिकाकार ने स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है कि 'कुछ विद्वान् न्यायाग पाच मानते हैं, तो कुछ केवल दो। हम लोग अर्थात् मीमांसक तीन मानते हैं प्रतिज्ञा हेतु और उदाहरण अथवा उदाहरण उपनय और निगमन।' साहित्यिक भी केवल तीन अंगों को ही पर्याप्त मानते हैं। इसके अतिरिक्त उनका तो यह भी विचार है कि 'उदाहरण का कथन केवल उसी स्थिति में होना चाहिए, जब वक्ता श्रोता साहचर्य से परिचित न हो। साहचर्य के सर्व विदित होने पर तो केवल हेतु का कथन ही पर्याप्त होता है।' वेदान्तियों ने भी पाच अवयवों का स्पष्ट निषेध करते हुए प्रथम तीन अथवा अन्तिम तीन को ही अवयव के रूप में स्वीकार करना आवश्यक समझा।^१ वेदान्तदर्शन के कुछ प्राचीन ग्रन्थों में केवल दो अवयवों को ही मानकर शेष का निषेध किया गया है। उदाहरणार्थ

१. शास्त्रदीपिका पृ० ६४

२. व्यक्तिविवेक पृ० ६५।

३. वेदान्तपरिभाषा

विष्णुसाचार्य ने केवल उदाहरण और उपनय नामक दो अवयवों को ही मान्यता दी है।^१ बौद्ध भी केवल दो अवयव उदाहरण और उपनय को ही स्वीकार करने है। न्यायविन्दुकार ने, जो बौद्धों से पर्याप्त साम्य रखते हैं, प्रतिज्ञा और हेतु दो अवयवों को ही माना है। इनके विचार से दृष्टान्त भी व्याप्ति के समान हेतु का अंग है। जब कि दिङ्नाग तीन अवयव स्वीकार करते हैं।^२ इस प्रकार हम देखते हैं कि अवयवों की सख्या के प्रसंग में न्याय वैशेषिक के अतिरिक्त लगभग सभी दार्शनिक सम्प्रदाय अरस्तू की मान्यता के अधिक निकट हैं। वैशेषिकों ने न्यायदर्शन स्वीकृत इन न्यायागों का नामान्तर से स्वीकार किया है। उनके अनुसार प्रतिज्ञा आदि के क्रमशः निम्नलिखित नाम हैं : प्रतिज्ञा, अपदेश, निदर्शन, अनुसन्धान और प्रत्याम्नाय।

न्याय वाक्य के अवयवों के विवेचन के अवसर पर एक प्रश्न और विचारणीय रह जाता है कि न्याय शास्त्र में स्वीकृत पाँच न्याय अवयवों में तृतीय अवयव 'जहा जहा धुआ है वहा वहा अग्नि है जैसे रसोई घर' को उदाहरण क्यों कहा जाता है। इस सम्पूर्ण वाक्यांश में यद्यपि 'जैसे रसोई घर' यह अंश भी है, जिसे उदाहरण कहना उचित है। किन्तु इस अंश का इसमें इतना महत्व नहीं है, जितना कि 'जहा जहा धूम है वहा वहा वह्नि है' इस अंश का। न्यायवाक्य के उदाहरण भाग में व्याप्ति अंश का महत्व उदाहरण अंश की अपेक्षा अधिक है, अतः इसे व्याप्ति नाम न देकर उदाहरण नाम देना तो व्याप्ति की उपेक्षा करना है। इसके अतिरिक्त 'जैसे रसोई घर' यह अंश कम महत्व के कारण अनेक बार उपेक्षित कर दिया जाता है, उस स्थिति में केवल व्याप्ति भाग का प्रयोग होने पर उसे उदाहरण कहना अनुचित भी प्रतीत होता है।

बैलेण्टाइन के अनुसार इस अवयव को उदाहरण कहने का कारण यह है कि श्रोता या प्रतिपत्ता इस अवयव को सुनकर ही इसी प्रकार के अन्य उदाहरणों का मानस में स्मरण करता है, जिसके फलस्वरूप उसे व्याप्ति की यथार्थता का ज्ञान होता है एवं परिणाम स्वरूप उससे अनुमिति ज्ञान

उत्पन्न होता है।¹ किन्तु यह समाधान ठीक नहीं है, क्योंकि यद्यपि उदाहरण द्वारा उपर्युक्त कार्य में साहाय्य मिलता है, किन्तु उसकी अपेक्षा व्याप्ति अंश से अनुमान वाक्य को अधिक बल प्राप्त होता है। इसके विपरीत यदि उदाहरण में कुछ दोष हुआ तो सम्पूर्ण अनुमान प्रक्रिया अव्यवस्थित हो जाती है। किन्तु उदाहरण के बिना अनुमान न होता हो ऐसी बात नहीं है। यही कारण है कि अनेक आचार्यों एवं दार्शनिक सम्प्रदायों ने इसे अनावश्यक समझा है।

मैक्समूलर (Max Muller) के अनुसार इस न्यायाग को उदाहरण कहने का कारण यह होना चाहिए कि गौतम की अनुमान प्रक्रिया में प्रधान-तम व्याप्ति कर आधार उदाहरण ही है, व्याप्ति का अन्वयि अथवा व्यतिरेकि होना भी उदाहरण के स्वरूप पर ही निर्भर है, क्योंकि अन्वयिव्याप्ति तभी होती है, जब दृष्टान्त सपक्ष होता है। विपक्ष दृष्टान्त के होने पर अन्वयिव्याप्ति न होकर व्यतिरेक व्याप्ति होती है।² वस्तुतः यह उचित नहीं कहा जा सकता। यद्यपि व्याप्ति और उदाहरण परस्पर नित्य सम्बद्ध हैं, किन्तु व्याप्ति का स्वरूप उदाहरण योजना पर निर्भर है, यह नहीं कहा जा सकता। क्योंकि व्याप्ति का अन्वयि अथवा व्यतिरेकि होना उदाहरण पर आश्रित नहीं है, अपितु इसके विपरीत वास्तविकता तो यह है कि उदाहरण का सपक्ष या विपक्ष होना व्याप्ति के स्वरूप पर निर्भर है। 'जहा जहा धूम है, वहा वहा अग्नि है, जैसे रसोई घर' इस न्यायवाक्य में चूकि अन्वयिव्याप्ति है, इसीलिए सपक्ष उदाहरण देना अनिवार्य हो गया है। अग्नि और धूम के इसी साहचर्य को कहने के लिए यदि हम व्यतिरेक व्याप्ति का अर्थात् 'जहा अग्नि नहीं है, वहा धूम भी नहीं है, का प्रयोग करे तो सपक्ष उदाहरण 'रसोईघर' के स्थान पर विपक्ष उदाहरण 'जलाशय' का ही प्रयोग करना अनिवार्य होता है।

समान व्याप्ति रहने पर भी यदि साध्य भिन्न हो तो उदाहरण भिन्न हो जाता है। धूम और अग्नि के साहचर्य के कारण धूम को देखकर अग्नि का साधन किया जा सकता है, उसी प्रकार अग्नि के न होने पर

1 Lectures on Nyaya Philosophy P. 36

2 Thomson's laws of Thought, Appendix P. 296

धूम का अभाव भी सिद्ध किया जा सकता है। किन्तु जब अग्नि का अभाव देखकर धूम का अभाव सिद्ध करना चाहेंगे, तो उदाहरण 'रसोईघर' न रह कर 'जलाशय' होगा।

इस प्रकार हम देखते हैं कि व्याप्ति उदाहरण पर आश्रित नहीं है किन्तु व्याप्ति के स्वरूप अथवा साध्य पर उदाहरण का सपक्ष या विपक्ष होना आश्रित है। इतना अवश्य है कि व्याप्ति ज्ञान के लिए उदाहरण का होना अनिवार्य है। किन्तु इस तृतीय वाक्य को, जिसमें व्याप्ति का सर्वाधिक महत्व है, उदाहरण नाम क्यों दिया गया है यह प्रश्न ज्यों का त्यो है।

इस प्रश्न का समाधान यह होना चाहिए कि न्यायशास्त्र के आदि काल में पञ्चावयव न्यायवाक्य के तृतीय अवयव में व्याप्ति को स्थान प्राप्त था, उस समय केवल दृष्टान्त का ही कथन तृतीय अवयव के रूप में किया जाता था। उत्तर काल में व्याप्ति भाग को आवश्यक समझ कर उसे इसमें जोड़ दिया गया है। गौतम के समय में न्याय वाक्य का स्वरूप निम्नलिखित था 'पर्वत अग्नि युक्त है, धूम युक्त होने से, रसोईघर के समान, यह भी उसके समान है, अतः यह भी वैसा ही अर्थात् अग्नियुक्त है' (पर्वतो वह्निमान् धूमात् यथा महानसम् तथा चायम्, तस्मास्तथेति)। प्रस्तुत न्यायवाक्य को ध्यान में रखकर ही गौतम ने उदाहरण की निम्नलिखित परिभाषा की है कि 'साध्य का धर्म (धूम) जहाँ साध्य (अग्नि) के साथ विद्यमान हो उसे उदाहरण कहते हैं।' गौतम अभिप्रेत इस उदाहरण के द्वारा ही उपनय वाक्य की पूर्णता होती है, जिसके अनन्तर अनुमिति ज्ञान उत्पन्न होता है। इसीलिए गौतम ने उपनय की परिभाषा भी उदाहरण सापेक्ष ही की है।^१ यही कारण है कि उत्तरकालीन न्यायशास्त्र में स्वीकृत उदाहरण और उपनय में गौतमकृत लक्षण सगत नहीं होते।

'व्याप्ति का प्रतिपादक वाक्य उदाहरण है'^२ अन्नभट्ट कृत परिभाषा उदाहरण की नवीनतम व्याख्या कही जा सकती है किन्तु यह परिभाषा गौतम कालीन उदाहरण में चटित नहीं होती।

१ न्यायदर्शन १. १. ३६ २ वही १. १. ३८ ३. तर्कदीपिका पृ० ६७

व्याप्ति को उदाहरण वाक्य में सर्व प्रथम संयुक्त करने का श्रेय संभवतः धर्म कीर्ति को है। उनके ग्रन्थ न्याय बिन्दु में उदाहरण वाक्य व्याप्ति सहित और व्याप्ति रहित दोनों प्रकार से प्राप्त होता है। एक स्थल पर वे 'शब्द अनित्य है, कार्य होने से आकाश के समान' (अनित्य शब्द कृतकत्वात् आकाशवत्) कहते हुए व्याप्ति रहित उदाहरण अवयव का प्रयोग करते हैं एवं एक अन्य स्थल पर वे 'ब्रह्मा अग्नि है ब्रह्मा धूम है, जैसे रसोईघर (यत्राग्निः तत्र धूमः यथा महानसम्) कहते हुए वे उदाहरण में प्रथम व्याप्ति वाक्य का प्रयोग करते हैं।

उदाहरण अंश में व्याप्ति वाक्य का यह प्रयोग संभवन केवल दृष्टान्त रहने पर उठने वाली नाना प्रकार की कठिनाइयों को दृष्टि में रखकर किया गया होगा। साथ ही पूर्वोक्त प्रसङ्ग से यह भी पता चलता है कि यह व्याप्ति वाक्य प्रारम्भ में हेतु का विशेषण था एवं कालान्तर में वह उदाहरणांश का अंग बन गया। व्याप्ति के उदाहरणांश में संयुक्त होने से उदाहरण की महत्ता कम होगी, अथवा एक प्रकार से अवयव के रूप में उदाहरण की आवश्यकता ही समाप्त हो गयी है। पञ्चावयव न्यायवाक्य में व्याप्ति का समावेश होने से पूर्व हेतु का अन्वयी अथवा व्यतिरेकी होना उदाहरण पर आश्रित था। उदाहरण में साध्य और धर्म रूप हेतु को यदि एक साथ विद्यमान देखना संभव हुआ तो हेतु को अन्वयी कह दिया गया, और यदि साध्य और हेतु का महदर्शन उदाहरण में संभव न हुआ तो हेतु को व्यतिरेकी कह लिया गया। किन्तु अवयवों में व्याप्ति वाक्य का प्रवेश होते ही उदाहरण का यह कार्य समाप्त हो गया।

इस तृतीय अवयव के 'उदाहरण' नाम के प्रसंग में मैक्समूलर का विचार उदाहरण के प्राचीन स्वरूप के अनुसार अवश्य ही उचित प्रतीत होता है, किन्तु उदाहरण वाक्य के वर्तमान स्वरूप को देखते हुए उदाहरण नाम उचित प्रतीत नहीं होता। इतना ही नहीं, किन्तु व्याप्ति वाक्य के समक्ष इसका प्रयोग न्याय शास्त्रीय परम्परा में अनिवार्य न रहकर सामयिक रह गया है। इसीलिए प्राचीन नैयायिकों की दृष्टि में अनिवार्य रूप में आवश्यक उदाहरण को कुछ नवीन नैयायिक पञ्चावयव वाक्य में स्थान देना भी उचित नहीं समझते।^१

यद्यपि पूर्व पृष्ठों में स्पष्ट किया जा चुका है कि पाश्चात्य दार्शनिक न्याय वाक्य (Syllogism) में उदाहरण को स्थान नहीं देते, किन्तु अरस्तू के न्यायवाक्य में भी नैयायिकों के समान उदाहरण का एक दृष्टान्त हमें उपलब्ध होता है, जो कि ग्रीक दार्शनिकों में प्रत्यन्त सामान्य है 'The war of Athens against Thebes was mischievous (पक्ष + साध्य = प्रतिज्ञा) Because it was a war of against the neighbours (हेतु) Just as the war of Thebes against Phokis was (दृष्टान्त)' अर्थात् थेब्स के विरुद्ध एथेन्स का युद्ध अनुचित था (प्रतिज्ञा), क्योंकि यह एक पड़ोसी के विरुद्ध युद्ध था (हेतु), ठीक वैसे ही जैसे थेब्स का फोकियों के विरुद्ध युद्ध अनुचित था।

इस प्रकार हम देखते हैं कि भारतीय नैयायिक और यूनान के प्राचीन दार्शनिक दोनों ही न्यायवाक्य में उदाहरण को स्वीकार करते हैं।

अनुमिति ज्ञान का करण इसी प्रकारण में पहले स्पष्ट किया जा चुका है कि 'व्याप्ति विशिष्ट पक्षधर्म अर्थात् हेतु पक्ष में विद्यमान है, यह ज्ञान परामर्श कहाता है, इसके ही अन्य नाम लिंगपरामर्श एवं तृतीय परामर्श भी है। यह परामर्श ही अनुमिति ज्ञान का करण है। न्यायशास्त्र में अनुमिति के करण के सम्बन्ध में तीन सिद्धान्त प्रचलित हैं लिङ्गज्ञान करण है, व्याप्तिज्ञान करण है अथवा परामर्श करण है। प्रथम मत वैशेषिकों का है, इसीलिए वे अनुमिति ज्ञान का लिङ्गिक कहते हैं। इस मत के समर्थन में शकरमिश्र का कथन है कि चूंकि व्यापारयुक्त असाधारण कारण को करण कहते हैं, तथा परामर्श स्वयं व्यापार रूप है, एवं व्यापार में अन्य व्यापार का होना सम्भव नहीं है, अतः व्यापार (परामर्श) से अव्यवहित पूर्ववर्ती लिङ्ग ज्ञान को ही करण मानना अधिक उचित है। लिङ्गज्ञान को करण मानने पर परामर्श रूप व्यापार से युक्त होने के कारण लक्षण की सगति में बाधा नहीं आती।^१

उत्तर कालीन नैयायिक इसे (लिङ्गज्ञान को) करण नहीं मानते। उनका कथन है कि यदि लिङ्ग ज्ञान ही करण है, तो भूत और भविष्यत्कालीन लिङ्ग

1. Grate Aristotal vol I P. 274,

२. वैशेषिक उपस्कार पृ० २१६

ज्ञान से भी अनुमिति होनी चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता। लिङ्ग ज्ञान केवल उसी स्थिति में अनुमिति का जनक होता है, जब वह पक्ष के धर्म के रूप ज्ञात हो रहा हो। पक्ष धर्म के रूप में लिङ्ग का ज्ञान परामर्श से भिन्न नहीं है। फलतः लिङ्गज्ञान के स्थान पर परामर्श को ही करण मानना अधिक उचित होगा।

यहाँ एक प्रश्न हो सकता है कि परामर्शज्ञान को अनुमिति सामान्य के प्रति करण न मानकर व्याप्ति के स्मरण तथा पक्षधर्मता के ज्ञान को स्वतन्त्र रूप से करण क्यों न माना जाए? इस स्थिति में पर्वतीय बल्लि के अनुमान के लिए धूम बल्लि व्याप्य है, तथा यह पर्वत धूमवान् है, ये दो ज्ञान अनुमिति के प्रति करण हो सकते हैं।^१ इस प्रश्न के सम्बन्ध में यह विचारणीय है कि ये दोनों कारण पृथक् पृथक् करण हैं, अथवा समष्टि रूप से? यदि स्वतन्त्र रूप से करण है, तो क्या केवल व्याप्ति स्मरण अथवा केवल पक्षधर्मता ज्ञान से अनुमिति हो सकती है? यदि नहीं तो दोनों का स्वतन्त्र रूप से करण कैसे माना जाए? समष्टि रूप से कारण मानने पर दो कारणों की स्वीकृति की अपेक्षा व्याप्ति ज्ञान से युक्त पक्षधर्मता के ज्ञान अर्थात् परामर्श को करण मानने में लाभ है। साथ ही परार्थानुमान में पञ्चावयव न्यायवाक्य में उपनय द्वारा परामर्श होने के अव्यवहित उत्तर काल में अनुमिति ज्ञान उत्पन्न होता है, अतः परार्थानुमान में परामर्श अनिवार्यतः अनुमिति का करण सिद्ध होता है। शेष स्वार्थानुमान के लिए परामर्श से भिन्न को करण स्वीकार करने में गौरव होगा, अतः स्वार्थानुमान और परार्थानुमान दोनों में ही लिङ्ग परामर्श को करण माना गया है। इस निर्दोष युक्ति से निस्सन्देह परामर्श ही करण सिद्ध होता है, किन्तु विद्वनाथ आदि कुछ प्राचीन नैयायिक व्यापारयुक्त असाधारण कारण को ही करण मानते हैं, अतः उनके मन में परामर्श करण नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें व्यापार नहीं है। ऐसी स्थिति में वे परामर्श को अनुमिति का करण न मानकर व्याप्तिज्ञान को करण मानते हैं।

नव्य नैयायिका की ओर से इस प्रश्न के दो समाधान संभव हैं प्रथम यह कि परामर्श अनुमिति का असाधारण कारण तो है ही, संस्कार उसका व्यापार है, अतः उसको करण स्वीकार करने में कोई आपत्ति न होनी

चाहिए । चूँकि परामर्श के तत्काल अनन्तर सस्कार और अनुमिति दोनों की ही उत्पत्ति होती है, अतः समकालीन सस्कार और अनुमिति में एक को दूसरे की उत्पत्ति में कारण का व्यापार मानना उचित नहीं है ।^१ अतएव वे दूसरा समाधान यह देते हैं कि करण होने के लिए उसका व्यापार युक्त होना आवश्यक नहीं है 'कार्य के अव्यवहित पूर्व विद्यमान कारण ही करण हैं ।'^२

विश्वनाथ व्याप्तिज्ञान को करण तथा परामर्श को व्यापार मानते हैं । इस प्रकार उनके मन में करण लक्षण में कोई सशोधन नहीं करना पड़ता । व्याप्तिज्ञान को करण मानते हुए ऐसा प्रतीत होता है कि विश्वनाथ 'फल से अव्यवहित पूर्ववर्ती को करण' मानने को प्रस्तुत नहीं है । क्योंकि उस स्थिति में प्रत्यक्ष के प्रसङ्ग में इन्द्रियो को ज्ञान का करण न माना जा सकेगा, जबकि सूत्रकार गौतम ने इन्द्रिय को प्रत्यक्षज्ञान का करण स्वीकार किया है ।^३ इसके अतिरिक्त असाधारण कारण को करण मानने में लाघव भी है ।^४

लिङ्ग—लीन अर्थ को प्रगट करने वाले पक्षधर्म को लिङ्ग कहते हैं । परार्थानुमान के अवसर पर प्रयुक्त पञ्चावयव न्यायवाक्य के द्वितीय अवयव में लिङ्ग का शब्दत कथन किया जाता है, उस स्थिति में लिङ्ग के बोधक उस अवयव को ही हेतु कह लिया जाता है । किन्तु लिङ्ग न्याय (पञ्चावयव) वाक्य का अंग नहीं है, यह प्रत्यक्ष का विषय तथा पक्ष में विद्यमान धर्म विशेष है । किन्तु न्यायशास्त्र में लिङ्ग और हेतु शब्द समानान्तर व्यवहृत होते हैं ।^५ लिङ्ग अथवा लिङ्ग का शब्दत कथन (हेतु) अनुमान प्रक्रिया का आधार स्तम्भ है । इसके आधार पर ही अनुमिति को प्रामाणिक अथवा अप्रामाणिक माना जा सकता है । यह हेतु सद्धेतु भी हो सकता है और असद्धेतु भी असद्धेतु को ही हेत्वाभास (Fallacy) कहते हैं । यह लिङ्ग तीन प्रकार का हो सकता है केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी और अन्यव्यतिरेकी ।^६

केवलान्वयी हेतु वह है, जो साध्य के साथ सदा देखा जाता हो, किन्तु साध्याभाव के साथ जिसका अभाव देखा न जा सके, अर्थात् जिसका

१. तत्त्वचिन्तामणि पृ० ७८३ २. भाषारत्न पृ० ७२

३. न्यायसूत्र १. १. ४

४. न्यायचन्द्रिका पृ० ८४

५. वैशेषिक सूत्र ६ २-४

६. प्रमाणवार्तिक पृ० ८

अभामात्मक उदाहरण न मिल सके । जैसे 'घडा अभिधेय (वाणी का विषय) है, प्रमेय (ज्ञान का विषय) होने से' इस अनुमान में साध्य अभिधेय होना तथा विज्ञा या हेतु प्रमेय होना है । हेतु और साध्य के साहचर्य के लिए अन्वय उदाहरण तो विश्व का प्रत्येक पदार्थ हो सकता है, क्योंकि प्रत्येक पदार्थ ज्ञान और वाणी का विषय है, किन्तु यदि हम ऐसा उदाहरण देखना चाहे, जो न ज्ञान का विषय हो और न वाणी का विषय हो, तो ऐसा उदाहरण मिलना सम्भव न हो सकेगा । ऐसे हेतु को ही केवलान्वयी हेतु कहा जाता है । इस हेतु में केवल सपक्ष उदाहरण ही प्राप्त होगा विपक्ष उदाहरण नहीं ।*

केवलव्यतिरेकी हेतु का सपक्ष उदाहरण नहीं होता, अर्थात् किसी भी भाव स्थल में हेतु और साध्य की सत्ता एक साथ दृष्टिगत नहीं हो सकती । किन्तु जहाँ जहाँ साध्य का अभाव होता है, वहाँ वहाँ हेतु का अभाव नियत रूप से रहता है । इस प्रकार अभाव स्थल में ही त्रिमका नियत साहचर्य प्राप्त हो सके वह व्यतिरेकी हेतु है । जैसे . 'पृथिवी जल आदि से भिन्न है, गन्धयुक्त होने से, जो गन्धयुक्त नहीं है वह जल आदि से भिन्न नहीं है, जैसे जल ।' इस अनुमान में हेतु व्यतिरेकी है, क्योंकि जल आदि में गन्ध (हेतु) का अभाव है, तो पृथिवी भिन्न से भेद (साध्य) का भी अभाव है, इस प्रकार यहाँ विपक्ष उदाहरण तो अनेक हो सकते हैं, किन्तु सपक्ष उदाहरण एक भी नहीं हो सकता, अतः इसे व्यतिरेकी अथवा केवलव्यतिरेकी हेतु कहा जाएगा ।^१

अन्वयव्यतिरेकी हेतु वह है 'जो साध्य के साथ अन्वय साहचर्य और व्यतिरेक साहचर्य दोनों से युक्त हो । अन्वय साहचर्य का तात्पर्य है कि जहाँ जहाँ हेतु का दर्शन हो वहाँ वहाँ साध्य का दर्शन भी अनिवार्य होता हो, तथा व्यतिरेक साहचर्य का तात्पर्य है जहाँ जहाँ साध्य न हो वहाँ वहाँ हेतु के भी दर्शन न हो ।' इस प्रकार जिसके दोनों प्रकार के उदाहरण प्राप्त हो वह अन्वयव्यतिरेक हेतु है । जैसे अग्नि साधक अनुमान का हेतु धूम

*अन्वयी हेतु के उदाहरण को सपक्ष कहते हैं, इसमें हेतु और साध्य दोनों ही विद्यमान रहते हैं । व्यतिरेकी हेतु के उदाहरण को विपक्ष कहते हैं, इसमें हेतु और साध्य की भावात्मक सत्ता का अभाव निश्चित रहता है ।

जहा जहा है, वहा वहा अग्नि भी अवश्य है, रसोई घर आदि में इसे देखा जा सकता है, यहा धूम के रहने पर अग्नि का रहना निश्चित है, अतः अन्वयव्याप्ति हुई, तथा जहा जहा साध्य अग्नि नहीं है, वहा वहा हेतु धूम भी नहीं है, जैसे : जलाशय में साध्य अग्नि का अभाव है, तो हेतु धूम का अभाव भी सर्वथा निश्चित है। इस प्रकार जिस हेतु के सपक्ष और विपक्ष दोनों प्रकार के उदाहरण मभव हो, उस हेतु को अन्वयव्यतिरेकी हेतु कहा जाता है ।^१

अन्वयव्यतिरेकी हेतु पर विचार करते समय यह बात ध्यान देने योग्य है कि अन्वयव्याप्ति में जो व्याप्य होता है, व्यतिरेकव्याप्ति में उसका अभाव व्याप्य न होकर व्यापक होगा : इसी प्रकार अन्वयव्याप्ति में जो व्यापक होता है व्यतिरेकव्याप्ति में उसका अभाव व्यापक न होकर व्याप्य होगा । जैसे 'जहा जहा धूम है' वहा वहा अग्नि है' इस अन्वयव्याप्ति में धूम व्याप्य है और अग्नि व्यापक, व्यतिरेकव्याप्ति में 'जहा जहा अग्नि नहीं है, वहा वहा धूम भी नहीं है' में धूम का अभाव जो अन्वय व्याप्ति में व्याप्य था, व्यापक है, तथा अग्नि का अभाव, जो अन्वयव्याप्ति में व्यापक था, व्याप्य है ।

केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी हेतु के आधार पर अनुमान भी केवलान्वयी, केवलव्यतिरेकी और अन्वयव्यतिरेकी भेद से तीन प्रकार का हो जाता है । इसी प्रकार व्याप्ति और उदाहरण भी उक्त भेद में तीन प्रकार के कहे जा सकते हैं ।

केवलान्वयी हेतु के सम्बन्ध में 'सब कुछ अभिधेय अर्थात् वाणी का विषय है, प्रमेय अर्थात् ज्ञान का विषय होने से' यह उदाहरण दिया गया था । यहा एक प्रश्न हो सकता है कि इस अनुमान में पक्ष 'सब कुछ' है जिसमें अभिधेयत्व की सिद्ध की जा रही है । किन्तु अनन्त विश्व की अनेक ऐसी वस्तुएं हो सकती हैं, जो अब तक मानव के मस्तिष्क से परे हैं, और इसीलिए अभिधेय अर्थात् वाणी का भी विषय भी नहीं है, अर्थात् उनके नाम आदि नहीं हैं । इस प्रकार की अनन्त वस्तुओं की सम्भावना होने पर साध्य तथा हेतु का व्यतिरेकी उदाहरण मिलना असम्भव नहीं है, अतः इसे अन्वयी हेतु कैसे कहा जाए । इस आशंका का समाधान अन्नभट्ट ने सर्वद्रष्टा परमेश्वर

के ज्ञान और उसकी बाणी का विषय मानते हुए उन अज्ञात पदार्थों को भी ज्ञात और बाणी का विषय मानकर किया है।^१ इस आशंका का दूसरा समाधान काल अथवा प्रमाता को आधार मानकर भी किया जा सकता है, अर्थात् जिस काल में जो वस्तु जिस प्रमाता के ज्ञान का विषय होगी, उस काल में वह उस प्रमाता की बाणी का भी विषय अवश्य ही होगी।^२

व्यतिरेकि अनुमान के सम्बन्ध में भी एक आशंका संभव है कि पृथिवी जल आदि से भिन्न है' इस अनुमान में प्रश्न उपस्थित होता है कि अनुमीयमान जल आदि से भेद प्रसिद्ध है, अथवा अप्रसिद्ध ? यदि प्रसिद्ध है, तो अन्वय उदाहरण मिलने से इसे केवल व्यतिरेकि नहीं कह सकते। क्योंकि जल आदि से भिन्न और गन्ध युक्त उस प्रसिद्ध पदार्थ के रूप में सपक्ष दृष्टान्त मिलने से यह व्यतिरेकि अनुमान नहीं रहेगा। यदि हेतु गन्ध उस भिन्न वस्तु में नहीं है, तो गन्धवत्त्व हेतु केवल पक्षवृत्ति होने से असाधारण हेतुमात्रा कोटि में आजाएगा। यदि यह मान लें कि 'साध्य अप्रसिद्ध है' तो अनुमिति नहीं हो सकती, क्योंकि यदि पृथिवी भिन्न जल आदि से भेद अप्रसिद्ध है, तो ऐसी स्थिति में उसके अभाव का ज्ञान नहीं हो सकता, एवं अभावरूप विशेषण को जाने बिना विशेष्य का ज्ञान असम्भव है, फलतः न तो व्याप्ति ग्रहण हो सकेगा और न साध्य के अज्ञात होने के कारण अनुमिति ही हो सकेगी। इस प्रकार इतरभेदाभाव का ज्ञान न होने के कारण व्यतिरेकव्याप्ति भी न हो सकेगी।

व्यतिरेकी हेतु मानने वालों के लिए उपर्युक्त आपत्ति एक प्रकार का सिर दर्द है। तर्कदीपिकाकार अन्नभट्ट ने यद्यपि उपर्युक्त आपत्ति का समाधान देने का प्रयत्न किया है, किन्तु वह वास्तविक की अपेक्षा शाब्दिक अधिक है। अन्नभट्ट का कथन है कि पृथिवी आदि नौ द्रव्य तथा गुण कर्म आदि पदार्थ परस्पर एक दूसरे से भिन्न हैं, फलतः जल तेज आदि सभी शेष तेरह से भिन्न हैं, पृथिवी में उन्हीं भेदों की सिद्धि सामूहिक रूप से की जाती है। इस प्रकार सामूहिक भेद दृष्टान्त न होने से सपक्ष दृष्टान्त न बन सकेगा, एवं इसीलिए अन्वयव्याप्ति भी न बन सकेगी। परन्तु पृथिवी आदि का पृथक् पृथक् भेद

१ तर्कदीपिका पृ० १०२

२ रामहरी (तर्कदीपिका टीका) पृ०, २८१।

प्रसिद्ध होने के कारण आसाधारण हेत्वाभास भी न कहा जा सकेगा। इनका परस्पर भेद तब कि प्रत्येक अधिकरण में प्रसिद्ध है, अतः व्यतिरेक व्याप्ति और उसके द्वारा साध्यविशिष्ट अनुमिति में कोई बाधा न आ सकेगी।^१

ऊपर की पक्तियों में हमने देखा है कि केवलव्यतिरेकि अनुमान में साध्य केवल पक्ष में ही रहता है, वह केवल पक्ष का ही धर्म है, साथ ही अज्ञात है। इस अज्ञात धर्म की जानकारी अनुमान के माध्यम से होनी असम्भव है। क्योंकि अनुमान में सामान्य नियम से एक विशेष साध्य को ही स्वीकार किया जाता है, यहाँ यह आसाधारण धर्म, जो कि पूर्वतः पूर्णतया अज्ञात है, इस प्रक्रिया में नहीं जाना जा सकता। दूसरा मार्ग प्रत्यक्ष का है उसस्थिति में अनुमान की आवश्यकता ही न रह जाएगी। इस प्रकार उपर्युक्त आक्षेप का अन्तर्भूत कृत समाधान उपयुक्त नहीं कहा जा सकता।

हेतु और अनुमान का तीन प्रकार का यह विभाजन नव्वन्याय के ग्रन्थों में ही मिलता है, नव्व नैयायिकों को इस प्रकार के विभाजन की प्रेरणा अवश्य ही गौतमकृत साधर्म्य और बंधर्म्य द्वारा किये गये हेतु के विभाजन से मिली है।^२ हेतु के दो भेद होने से ही उसपर आश्रित उदाहरण उपनय और निगमन के भी दो या भेद हो जाते हैं। हेतु में भी यह साधर्म्य और बंधर्म्य दृष्टान्त पर आधारित रहता है। हेतु द्वारा पक्ष में साध्य की सिद्धि व्याप्ति ज्ञान के बिना सम्भव नहीं है, तथा व्याप्ति एक प्रकार से हेतु धर्म है, अतः हेतु के आधार पर व्याप्ति के भी उपर्युक्त भेद हो जाते हैं। एव हेतु और व्याप्ति पर आश्रित अनुमान भी पूर्वोक्त प्रकार से विभाजित हो जाता है। सूत्रकार गौतम ने यद्यपि हेतु का साधर्म्य और बंधर्म्य रूप से दो प्रकार का विभाजन ही किया था, अतः अनुमान और उसके अंगों के भी केवल दो-दो भेद ही होने चाहिए थे, किन्तु उत्तरवर्ती आचार्यों ने साधर्म्य और बंधर्म्य के आधार पर हेतु आदि की पृथक् सत्ता स्वीकार करते हुए उनके सयुक्त स्वरूप को भी स्वतन्त्र रूप से स्वीकार किया है, जिसका नाम अन्वयव्यतिरेकी हेतु है।

मीमांसक और वेदान्ती केवलव्यतिरेकि अनुमान को स्वीकार नहीं करते। इसके बदले वे प्रमाणों में अर्थापत्ति नामक स्वतन्त्र प्रमाण स्वीकार करते

हैं, एव व्यतिरेकि अनुमान के सम्पूर्ण उदाहरण उनके अनुसार अर्थापत्ति प्रमाण के उदाहरण बन जाते हैं। उनका विचार है कि 'अनुमान अन्वयिरूप केवल एक प्रकार का ही है, केवलव्यतिरेकि, केवलान्वयि और अन्वयव्यतिरेकि भेद ने तीन प्रकार का नहीं है। चूँकि वेदान्त मत में सभी वस्तुएँ ब्रह्ममय हैं, अतः ब्रह्मनिष्ठ अत्यन्ताभाव सम्भव ही नहीं है, और इसीलिए व्यतिरेकि अनुमान भी सम्भव नहीं है। व्यतिरेकी हेतु और व्यतिरेकव्याप्ति के अभाव में केवलव्यतिरेकि अनुमान तथा व्यतिरेकि संयुक्त अन्वयि अर्थात् अन्वयव्यतिरेकि अनुमान का होना भी संभव नहीं है। इस प्रकार केवलव्यतिरेकी एव अन्वयव्यतिरेकी हेतु या अनुमान नहीं हो सकते, और इसीलिए अन्वयि अनुमान में केवल विशेषण लगाने की आवश्यकता भी नहीं रह जाती। जहाँ तक प्रदत्त व्यतिरेकि अनुमान के उदाहरणों का है जहाँ धूम आदि अन्वय व्याप्ति ज्ञान के बिना भी व्यतिरेक व्याप्ति के ज्ञान से ही साध्य का ज्ञान होना है, वहाँ वह ज्ञान अनुमान द्वारा न होकर अर्थापत्ति द्वारा होता है।'

अनुमान भेद और उनकी सीमांसा

एक ज्ञान से अन्य ज्ञान प्राप्त करने की प्रक्रिया में जहाँ सामान्य नियम से विशेष निर्णय प्राप्त किया जाता है अर्थात् व्यापक नियम के अन्तर्गत पर आधारित नियम की स्थापना की जाती है, उसे ही प्रमाणिक और उचित कहा जा सकता है। किन्तु यह प्रक्रिया केवलान्वयि अनुमान में सगत नहीं होती, वहाँ तो साध्य स्वयं ही व्यापकतम अथवा सामान्य होता है, अतः केवलान्वयि अनुमान को निर्दोष नहीं कहा जा सकता।

व्यतिरेकि अनुमान को भी निर्दोष नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इसमें साध्य केवल पक्ष में ही रहता है। साध्य और हेतु के सहचार दर्शन के लिए उदाहरण का मिलना सम्भव नहीं होता। यदि किसी प्रकार उदाहरण मान भी लिया जाए तो वहाँ हेतु और साध्य दोनों ही सहचरित प्रतीत होते हैं, फलस्वरूप उन हेतु और साध्य में व्याप्यव्यापकभाव नहीं हो सकता। नैयायिकों की मान्यता के अनुसार चूँकि परामर्श में साध्यव्याप्यसिद्धि का ज्ञान आवश्यक होता है, तथा यह साध्यव्याप्य निश्चितज्ञान तभी सम्भव है, जबकि साध्य का व्यापकत्व

एव निष्कृष्ट का व्याप्यत्व सिद्ध हो। व्यतिरेकव्याप्ति में स्थिति इसके विपरीत है, यहाँ साध्याभाव हेत्वभावं का व्याप्य है। इस प्रकार यहाँ व्याप्ति विशिष्ट साध्य होगा, हेतु नहीं, फलस्वरूप व्याप्ति विशिष्ट पक्ष धर्म का ज्ञान न होने से परामर्श के अभाव में अनुमिति न हो सकेगी। नैयायिकों ने इस आपत्ति का समाधान 'व्याप्ति विशिष्टत्व को पक्ष के धर्म हेतु का धर्म न मानकर 'पक्ष-धर्मताज्ञान का धर्म मानकर किया है। किन्तु फिर भी यह समस्या तो बनी ही रहती है कि व्यतिरेकानुमान में वृत्ति कि व्याप्य अभावात्मक है, अतः फल भी अभावात्मक ही होना चाहिए, किन्तु नैयायिक भावात्मक फल प्राप्त करने का प्रयत्न करते हैं। इस समस्या का समाधान सिद्धान्त चन्द्रोदयकार ने इस प्रकार दिया है कि यद्यपि व्याप्ति साध्याभाव में रहती है, किन्तु वहाँ भी साधन प्रतियोगी के रूप में जाना जाता है, किसी अभाव का प्रतियोगी अभाव रूप न होकर भाव रूप ही होता है तथा भाव रूप होने से अभाव के रूप में व्याप्य प्रतीत होता हुआ सिद्ध, भाव रूप में व्यापक ही प्रतीत होगा, अतः भावावस्था में व्याप्ति हेतु में ही रहेगी साध्य में नहीं।^१ निदान व्यतिरेक व्याप्ति में भी साधन के पक्ष वृत्तित्व ज्ञान में अनुमिति ज्ञान अवश्य होगा।

केशव मिश्र ने उपर्युक्त तीनों हेतुओं में कुछ विशेष धर्मों की चर्चा की है एवं कहा है कि उन समस्त धर्मों (तत्त्वों) के रहने पर ही ये हेतु पक्ष में साध्य की सिद्धि करने में समर्थ हो पाते हैं। उनके अनुसार अन्वयव्यतिरेकी हेतु में निम्नलिखित पाँच धर्म होने आवश्यक हैं पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षव्याप्ति, अबाधितविषयत्व एवं असत्प्रतिपक्षत्व।^२ इन धर्मों या विशेषताओं के अभाव में अन्वयव्यतिरेकी हेतु हेतु न रहकर हेत्वाभास हो जाता है। जैसे — 'पर्वत वल्लियुक्त है धूम युक्त होने से।' इस अनुमान में धूमवान् होना अन्वयव्यतिरेकी हेतु है। इसमें पाँचों धर्म होने चाहिए। चूँकि पर्वत में अग्नि की सिद्धि की जा रही है, जब तक पर्वत में अग्नि की सिद्धि न हो जाए, तब तक उसमें साध्य अग्नि का सन्देह ही रहेगा, अतः सन्दिग्ध-साध्यवाला होने से पर्वत पक्ष कहा जाता है, और धूम हेतु उसमें रहता है;

१ सिद्धान्त चन्द्रोदय अनुमिति खण्ड

२. (क) तर्कभाषा पृ० ४२ (ख) तर्ककौमुदी पृ० १२

अतः उस धूम हेतु में अन्वयव्यतिरेकी हेतु का प्रथम धर्म पक्षसत्त्व विद्यमान है। दूसरा धर्म सपक्षसत्त्व है। जिसमें साध्य का निश्चय हो उसे सपक्ष कहते हैं। जैसे अग्नि के अनुमान में रसोईघर सपक्ष है। प्रस्तुत अनुमान का हेतु धूम सपक्ष रसोईघर में विद्यमान है, अतः हेतु का दूसरा धर्म सपक्षसत्त्व इसमें विद्यमान है। जिसमें साध्य का अभाव निश्चित हो, उसे विपक्ष कहते हैं, सद्धेतु में विपक्षव्यावृत्ति अर्थात् विपक्ष में उसका अभाव भी होना आवश्यक है। साध्य अग्नि का जलाशय में अभाव निश्चित है, अतः वह अग्नि का विपक्ष हुआ उसमें धूम हेतु का अभाव (व्यावृत्ति) है, अतः हेतु का तृतीय धर्म विपक्षव्यावृत्ति भी इसमें विद्यमान है ही। हेतु के चतुर्थ धर्म अबाधित विषय का अर्थ है कि हेतु के साध्य का अभाव किन्हीं अन्य प्रमाण द्वारा निश्चित न हो। जैसे कार्य अग्नि उष्णता रहित है, कार्य होने से, घड़े के समान' इस अनुमान में कार्यत्व हेतु द्वारा अग्नि में उष्णता का अभाव सिद्ध किया जा रहा है, किन्तु उसमें उष्णता प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा सिद्ध है, अतः यह हेतु अबाधितविषय न होकर बाधितविषय है। पक्ष में अग्नि साधक अनुमान में धूम हेतु द्वारा साध्य अग्नि है, उसका अभाव किसी भी प्रमाण द्वारा बाधित नहीं है, अतः वह अबाधित विषय धर्म से भी युक्त है। अन्वयव्यतिरेकी हेतु का पाचवा धर्म अस्तप्रतिपक्षत्व है। साध्य में विपरीत अर्थात् साध्याभाव के साधक हेतु को प्रतिपक्ष कहते हैं।^१ यदि हेतु के साथ प्रतिपक्ष हेतु भी हुआ तो दो विरोधी अनुमानों द्वारा प्राप्त दो विरोधी जानों में दोनों ही अप्रमाणिक हो जाते हैं, अतः सद् हेतु के लिए आवश्यक है कि इसका प्रतिपक्ष हेतुवन्तर विद्यमान न हो। प्रस्तुत अनुमान के हेतुधूम का प्रतिपक्ष अन्य हेतु विद्यमान नहीं है, अतः इसमें पञ्चम हेतुधर्म भी विद्यमान है, यह कहा जा सकता है। न्यायविन्दुकार ने हेतु में उपर्युक्त पांच धर्म न मानकर प्रारम्भ के केवल तीन ही धर्म आवश्यक माने हैं। अन्तिम दो के होने पर तो कोई भी हेतु हेत्वाभास ही बन जाता है, चूँकि वे हेत्वाभास के धर्म हैं, अतः उनका अभाव सद् हेतु में स्वतः ही अनिवार्य है।^१

तर्क भाषा के व्याख्याकार चिन्तभट्ट का विचार है कि हेतु में इन पांच धर्मों की सत्ता उसमें हेत्वाभासत्व* का अभाव सिद्ध करने के लिए आवश्यक है। जैसे

*हेत्वाभासों का विवेचन अग्रिम पृष्ठों में द्रष्टव्य है।

प्रसिद्ध हेत्वाभास की निवृत्ति के लिए सपक्षधर्मत्व, विरुद्ध की निवृत्ति के लिए सपक्षसत्त्व, अनैकान्तिक की निवृत्ति के लिए विपक्षव्यावृत्ति, कालात्ययापदिष्ट (बाधित) की निवृत्ति के लिए प्रबाधितविषयत्व तथा सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास की निवृत्ति के लिए असत्प्रतिपक्षत्व धर्म का कथन किया ही जाना चाहिए।^१ केवलान्वयी हेतु में उपर्युक्त पाच हेतु धर्मों में से केवल चार धर्म ही होते हैं, उसमें विपक्ष व्यावृत्ति धर्म नहीं होता। इसी प्रकार केवलव्यतिरेकी में भी सपक्षसत्त्व के अतिरिक्त शेष चार धर्म ही होते हैं।^२

तर्कभाषाकार के अतिरिक्त अन्य नैयायिकों ने इन पाच हेतु धर्मों की स्पष्ट शब्दों में चर्चा नहीं की है। इसका कारण संभवतः अनेक स्थलों में इन पाच में से किसी एक के अभाव में भी साध्य की सिद्धि होना है। उदाहरणार्थ उपर्युक्त अनुमान के हेतु 'धूम' में सपक्षसत्त्व धर्म का अभाव भी देखा जा सकता है। जैसा कि पूर्व पक्तियों में कहा जा चुका है कि जहाँ साध्य की सत्ता निश्चित हो वह सपक्ष कहता है। रसोईघर में अग्नि की सत्ता प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा निश्चित है, अतः रसोईघर सपक्ष है। रसोईघर के समान ही गरम लोहे के गोले में भी त्वाचप्रत्यक्ष द्वारा अग्नि का होना निश्चित है, अतः उसे भी सपक्ष ही कहा जाएगा, इस सपक्ष में धूम की सत्ता नहीं है, अतः इसके हेतु में सपक्षसत्त्व धर्म का अभाव भी है। किन्तु नैयायिक इसे असद् हेतु मानने को प्रवृत्त नहीं है, और नहीं वे इस हेतु को केवल-व्यतिरेकी ही मानते हैं। संभवतः यही कारण है कि प्रायः अन्य सभी नैयायिकों ने हेतु के इन पाच धर्मों की चर्चा नहीं की है।

हेत्वाभास

किसी भी अनुमान की प्रामाणिकता के लिए नैयायिक आवश्यक मानते हैं कि उस में प्रयुक्त हेतु सद्येतु हो हेत्वाभास नहीं। हेतु यदि हेत्वाभास हुआ, तो अनुमान प्रामाणिक न हो सकेगा। प्रसिद्ध दार्शनिक दिङ्नाग ने हेत्वाभासों के अतिरिक्त पक्षाभास और बृष्टान्ताभास नामक दो अन्य दोष भी स्वीकार किये हैं, जिनके रहने पर वह अनुमान नहीं रह जाता। दिङ्नाग ने न्याय (अनुमान वाक्य) के तीन अवयव माने थे, और तीनों में से किसी एक

के भी दोष युक्त रहने पर उनके अनुसार अनुमान अप्रामाणिक हो सकता है । तथा उसे अनुमान अथवा साधन न कहकर साधनाभास कहा जाएगा ।^१ उनके अनुसार पक्षाभास नव प्रकार का है - प्रत्यक्षविरुद्ध, अनुमानविरुद्ध, आगमविरुद्ध, लोकाविरुद्ध, स्ववचनाविरुद्ध, अप्रसिद्ध विशेषण, अप्रसिद्ध विशेष्य, अप्रसिद्धाभय और अप्रसिद्ध सम्बन्ध ।^२ दिङ्नाग ने हेताभास मुख्यतः केवल तीन माने हैं - अमिद्ध अनैकान्तिक और विरुद्ध । किन्तु उनके अनुसार इनके भेदोपभेदों की कुल संख्या चौबीस है, जिनमें असिद्ध उभयासिद्ध अन्यतरासिद्ध सन्दिग्धामिद्ध और माध्यासिद्ध भेद से चार प्रकार का है ।^३ अनैकान्तिक साधारण असाधारण सरस्रकवृत्तिविपक्षव्यापी विपक्षकवृत्तिसपक्षव्यापी उभयपक्षकवृत्ति एवं विरुद्धाव्यभिचारी भेद से छह प्रकार का है ।^४ विरुद्धाव्यभिचारी हत्वाभास विरुद्ध के चार भेद होने से चार प्रकार का हो जाता है - धर्मस्वरूप विपरीतसाधन, धर्मविशेष विपरीतसाधन, धर्मस्वरूप विपरीत साधन तथा धर्मविरुद्ध विपरीत साधन ।^५ व दृष्टान्ताभास के साधर्म्य वैधर्म्य भेद से प्रथम दो भेद स्वीकार कर प्रत्यक्ष के पाँच पाँच भेद मानते हैं । उनके अनुसार साधर्म्य दृष्टान्ताभास साधनधर्माभिद्ध साधनधर्मासिद्ध, उभयधर्मासिद्ध, अनन्वय और विपरीतान्वय भेद से पाँच प्रकार का, तथा वैधर्म्य दृष्टान्ताभास साध्याव्यावृत्त, मायनाव्यावृत्त, उभयाव्यावृत्त, अव्यतिरेक तथा विपरीतव्यतिरेक भेद से पाँच प्रकार का है ।^६ फलन दृष्टान्ताभास दस प्रकार का है । इस प्रकार उनके मत में कुल मिलाकर ब्यालीस अनुमान दोष हो सकते हैं ।

न्याय दर्शन में भी हत्वाभासा के अनिश्चित चौबीस जानिये तथा बाइस निमित्तत्वानुक्तों का वर्णन किया गया है ।^७ वे भी एक प्रकार से अनुमान के दोष ही हैं, किन्तु उनका प्रयोग जय पराजय की दृष्टि से किया जाता है,^८ जबकि अनुमान यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति के लिए किया जाना है, तथा अनु-

१ न्याय प्रवेश पृ० ७

२ वही पृ० ३

३. वही पृ० ३

४ वही पृ० ३

५. वही पृ० ५

६ वही ५—६

७ (क) न्यायदर्शन ५ १ १ (ख) वही ५ २ १ ।

८ न्यायखण्डोक्त पृ० ८२८

मान का मुख्य साधन हेतु है, अतः उसके ही सदोष होने पर अनुमान में बाधा होगी, यही कारण है कि अनुमान के विवेचन में सूत्रकार अथवा अन्य नैयायिकों ने हेत्वाभासों का ही विवेचन किया है, जाति अथवा निग्रहस्थानों का नहीं।

नैयायिक पक्षाभास और दृष्टान्ताभासों को साक्षात् अनुमान का विरोधी नहीं मानते। इसके अतिरिक्त उनमें से कई एक का हेत्वाभासों में अन्तर्भाव हो जाता है। उदाहरणार्थ 'शब्द अश्रावण है' कार्य होने से घट के समान' इस अनुमान में दिङ्नाग ने प्रत्यक्षविरुद्ध पक्षाभास माना है, जबकि नैयायिकों के अनुसार यहा बाधित हेत्वाभास है, क्योंकि यहा साध्य का अभाव श्रावणत्व प्रत्यक्ष से सिद्ध है। इसी प्रकार 'घडा नित्य है, सत्तावान् होने से' आत्मा के समान' दिङ्नाग का यह अनुमानविरुद्ध पक्षाभास नैयायिकों का सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास होगा, क्योंकि साध्याभाव अनित्यत्व का साधक अन्य हेतु 'कार्य होने से घडा अनित्य है' विद्यमान है। दृष्टान्ताभास साक्षात् अनुमान में बाधक न होकर हेतु के सद हेतु होने में ही बाधक है, अतः उनकी अनुमान के बाधक के रूप में परिणाम की आवश्यकता नहीं रह जाती।

धू कि अनुमान का मूल आधार हेतु ही है, अतः अनुमान द्वारा यथार्थज्ञान की कामना करने वाले अथवा न्याय के विद्यार्थी के लिए आवश्यक है कि वह सद हेतु और असद हेतु का परीक्षण कर सके। जिस प्रकार सद हेतु की अनुपस्थिति में उचित अनुमान नहीं किया जा सकता, उसी प्रकार हेत्वाभास की उपस्थिति में भी अनुमान का सफल हो सकना संभव नहीं है।

व्युत्पत्ति के अनुसार हेत्वाभास पद के दो अर्थ हो सकते हैं हेतु के सामान प्रतीत होनेवाले (हेतुवद् आभासन्ते इति हेत्वाभासा) तथा हेतु में प्रतीत होने वाले धर्म (हेतौ आभासन्ते)। प्रथम व्युत्पत्ति के अनुसार हेत्वाभास पद को द्रष्टु हेतु का वाचक होना चाहिए, किन्तु द्वितीय व्युत्पत्ति के अनुसार हेत्वाभास पद का अर्थ हेतु के दोष होना चाहिए। न्यायभाष्यकार वात्स्यायन ने प्रथम व्युत्पत्ति के अनुसार हेत्वाभास पद का अर्थ अहेतु किया है। जो हेतुओं से कुछ समानता रखने के कारण हेतु की भांति प्रतीत होते हैं।^१ प्रशस्तपादभाष्य के टीकाकार व्योमशिखाचार्य तथा तर्कभाषाप्रकाशिका

के लेखक चिन्मभट्ट भी हेत्वाभास पद का अर्थ 'हेतु की भाँति प्रतीत होनेवाला अहेतु' ही किया है।^१ भाषारत्नकार भी इसी पक्ष के समर्थक है। यद्यपि वे द्वितीयव्युत्पत्ति देते हुए हेतुदोष परक व्याख्या भी करते हैं।^२ किन्तु हेत्वाभास पद का दुष्ट हेतु अर्थ करने पर इनके विभाजन के लिए हेतुमूलक कोई आधार नहीं रहता, जबकि हेतुदोष अर्थ मानने पर दोषों के पञ्चविध होने से हेत्वाभासों के पाच भेद करने में एक विशिष्ट आधार मिल जाता है। शूकि गौतम ने स्वयं पाच हेत्वाभास स्वीकार किये हैं^३ तथा इस विभाजन को आधार दोष ही हो सकते हैं। दोष विशेष के आधार पर ही हेत्वाभास विशेष को एक विशेष नाम गौतम ने दिया है, ऐसा नहीं कि कुछ दोषों को मिलाकर एक नाम दे दिया है, यद्यपि कभी कभी हेत्वाभास में कई कई दोष भी आ गये हैं। जैसे . 'वायु गन्ध युक्त है, स्नेह युक्त होने से' इस एक अनुमान में स्नेह हेतु है, यह हेतु पाचों हेत्वाभासों के अन्तर्गत आ सकता है। इसी प्रकार 'घडा सत्तावाला है, क्योंकि वह दीवाल है' यहाँ हेतु दीवाल सभी हेत्वाभासों में समाहित हो सकता है। इसी भाँति 'यह भील अग्नियुक्त है धूम युक्त होने से' इस अनुमान में बाधित सत्प्रतिपक्ष और स्वरूपासिद्ध तीन हेत्वाभास हो सकते हैं। 'पर्वत धूमयुक्त है अग्निवाला होने में' इसमें 'अग्नि युक्त' हेतु साधारण अनेकान्तिक एवं व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास है। इस प्रकार दोषों के मिश्रण को गौतम ने स्वतन्त्र नाम नहीं दिया है, अतः गौतम हेत्वाभास पद का अर्थ हेतु दोष परक मानते हैं, यह कहा जा सकता है।

यहाँ एक प्रश्न हो सकता है कि ऊपर की पक्तियों में एक हेतु में अनेक हेत्वाभासों की चर्चा की गयी है, किन्तु यह कैसे संभव है कि एक ही हेतु अनेक हेत्वाभासों का एक साथ उदाहरण बन सके। इस आशङ्का का उत्तर देते हुए दीधितिकार ने स्पष्ट कहा है कि 'हेत्वाभासों के पाँच प्रकार इसलिए नहीं किये गये हैं कि बृष्टहेतु पाच प्रकार के ही हैं, हो सकते हैं। किन्तु इन बृष्ट हेतुओं में रहनेवाले दोष पाच प्रकार के ही हैं, भले ही वे दोष एक हेतु में अकेले रहे अथवा अन्य दोषों के साथ।'^४

१. (क) व्योमवती पृ० ६०४ (ख) तर्क भाषा प्रकाशिका पृ० १५२.

२ भाषारत्न पृ० १८०

३ न्याय सूत्र १ २ ४

४ दीधिति हेत्वाभासप्रकरण

परवर्त्ती नैयायिक गणेशोपाध्याय और उनके अनुयायी हेत्वाभास पद को दुष्टहेतु परक न मानकर हेतुदोष परक मानते हैं। इसीलिए उन्होंने अनुमिति का प्रतिबन्धक यथार्थ ज्ञान अथवा जो तत्त्व ज्ञान का विषय बनकर 'अनुमिति का प्रतिबन्धक हो' वह हेत्वाभास है', कहते हुए दोष का ही लक्षण किया है, दुष्ट हेतु का नहीं। तर्कदीपिकाकार अन्नभट्ट के अनुसार वे हेतु दोष यथार्थ ज्ञान का ही विषय होने चाहिए, भ्रम आदि के विषय नहीं।^१ इस प्रकार जो स्वयं यथार्थ ज्ञान का विषय है, (मिथ्या ज्ञान भ्रम आदि का विषय न हो) एवं वही ज्ञान का विषय अनुमिति का प्रतिबन्धक हो रहा हो तो उस हेतु दोषको हेत्वाभास कहते हैं। न्याय लीलावती के टीकाकार आचार्य वर्धमान भी अनुमिति के प्रतिबन्धक ज्ञान के विषय का ही हेत्वाभास कहते हैं।^२ जैसे 'सरोवर अग्नियुक्त है, धूम युक्त होने से' इस अनुमान में 'सरोवर वाङ्मन व्याप्य धूम से युक्त है' इस परामर्श के अनन्तर ही अनुमिति ज्ञान (फल) प्राप्त हो सकता है, किन्तु सरोवर में धूम नहीं है, हमारा यह ज्ञान ही अनुमिति का प्रतिबन्धक होता है, यही दोष है। खू कि हेतु में विद्यमान दोष यथार्थ ज्ञान का विषय न होकर यदि भ्रम आदि का विषय हो, तो दोष का निश्चय न होने से अनुमिति में बाधा नहीं हो सकती, इसलिए आवश्यक है कि यह दोष यथार्थ ज्ञान का ही विषय हो। जैसे : 'धूम युक्त होने से पर्वत अग्नि युक्त है' इस अनुमान में पर्वत पर अग्नि के अभाव का भ्रम बाधक नहीं बनता, अतः इसे हेत्वाभास न कहेंगे किन्तु यदि वहाँ अग्नि के अभाव का निश्चयात्मक ज्ञान (यथार्थ ज्ञान) हो, तो अनुमितिज्ञान न हो सकेगा और ऐसी स्थिति में यह हेतु धूम बाधित हेत्वाभास कहा जाएगा।

हेत्वाभास के इस लक्षण में एक आपत्ति हो सकती है कि कारण की परिभाषा के अनुसार अनुमिति का प्रतिबन्धक तो वही कहा जायेगा, जो प्रतिबन्ध से नियत पूर्ववर्त्ती हो अर्थात् अनुमिति का साक्षात्प्रतिबन्धक हो, किन्तु व्यभिचार विरोध साधनाप्रसिद्धि तथा स्वरूपासिद्धि दोष अनुमिति के साक्षात्प्रतिबन्धक न होकर व्याप्ति ज्ञान, हेतुज्ञान अथवा परामर्श में प्रतिबन्ध उपस्थित करते हैं। अनुमिति के प्रतिबन्ध में तो वे अन्यथासिद्ध (कारण से

१ (क) तत्त्वचिन्तामणि पृ० १५८० (ख) न्याय मुक्तावली पृ० ३१८, ३२६

२ तर्क दीपिका पृ० १०६ ३ न्याय लीलावती प्रकाश पृ० ६०६

पूर्ववर्ती अथवा कारण के कारण होने से हो जाते हैं, अतः इन्हें हेत्वाभास कैसे कहा जाए ?

तर्क दीपिका के टीकाकार नीलकण्ठ ने हेत्वाभास लक्षण में अनुमिति पद को लाक्षणिक माना है।^१ जिसके फलस्वरूप अनुमिति तथा उसके कारण परामर्श व्याप्ति ज्ञान तथा हेतु ज्ञान में प्रतिबन्धक तत्त्वों को भी हेत्वाभास ही कहा जाएगा। दीधितिकार ने अनुमिति पद का अर्थ विशिष्ट अनुमिति लिया है, फलस्वरूप 'पर्वत अग्नि युक्त है, धूम युक्त होने से' इस अनुमिति के प्रतिबन्धक के स्थान पर 'अग्नि व्याप्य धूम में युक्त पर्वत अग्नि युक्त है इस विशेष अनुमिति के प्रतिबन्धक को हेत्वाभास कहा है, विश्वनाथ ने अनुमिति पद के विशिष्ट अर्थ को समझने में प्रयत्न करने की अपेक्षा हेत्वाभास लक्षण में अनुमिति के साथ ही अनुमिति के कारण के भी प्रतिबन्धक को हेत्वाभास मान लेने की मलाह दी है।^२ इस प्रकार उपर्युक्त दोष से बचने के लिए हेत्वाभास की यह परिभाषा अधिक उचित होगी कि जो अनुमिति और उसके कारण का प्रतिबन्धक हो, साध ही यथार्थ ज्ञान का विषय हो, वही हेत्वाभास है।

चकर मिश्र के अनुसार हेतु को जिन आवश्यक विशेषताओं से युक्त रहना चाहिए उनमें से किसी से भी रहित 'हेतु' हेत्वाभास है।^३ केशव मिश्र भी अस्पष्ट रूप से इसके ही समर्थक है।^४ यह परिभाषा यद्यपि दुष्ट हेतु परक है, हेतु दोष परक नहीं, फिर भी यह जिन साधारण है, उतनी यथार्थ भी। क्योंकि इसमें सदा हेतु में आवश्यक धर्मों के अभाव को ही आधार माना गया है। जहाँ तक दुष्टहेतु परक परिभाषा की स्थिति में हेत्वाभासों के विभाजन का प्रश्न है, इस परिभाषा में कोई विशेष अपत्ति नहीं होगी, क्योंकि हेतु के दोष युक्त होने में कारण तो दोष ही है, अतः उन कारणों अर्थात् दोषों को यदि उनके विभाजन का आधार बनाया जाए, तो कोई अनौचित्य नहीं है। क्योंकि कारण भेद से कार्य भेद नैयायिकों का मान्य सिद्धान्त ही है।

हेत्वाभास की परिभाषा के समान अथवा उसमें भी अधिक नैयायिक

१ नीलकण्ठी पृ० २६१

२ न्यायसूत्रवृत्ति १, २, ४,

३. वैशेषिक सूत्र ३, १ १५.

४ तर्कभाषा पृ० ४

आचार्यों में मतभेद इनकी सख्या के सम्बन्ध में है। यह मतभेद मुख्यतः नैयायिकों और वैशेषिकों के मध्य है। गौतम और उनके अनुयायी वांच हेत्वाभास मानते हैं^१ कणाद और उनके अनुयायी केवल तीन स्वीकार करते हैं।^२ प्रशस्तपाद ने यद्यपि एक स्थान पर चार हेत्वाभासों की चर्चा की है।^३ किन्तु हेतु प्रकरण में उन्होंने ही आचार्य काश्यप के नाम का उल्लेख करते हुए तीन हेत्वाभास ही माने हैं।^४ यद्यपि उनके द्वारा दोनों स्थानों पर स्वीकृत विरुद्ध, असिद्ध और सन्दिग्ध हेत्वाभासों में चतुर्थ अन्वयवसिद्धि का अन्तर्भाव माना जा सकता है, क्योंकि अन्वयसाय एक प्रकार का सशय ही है। शंकर मिश्र ने वैशेषिक सूत्र के किसी प्राचीन भाष्यकार का उल्लेख करते हुए लिखा है कि वृत्तिकार 'अप्रसिद्धोपदेशोऽयम् सन्दिग्धश्चानुपदेशः' सूत्र में च शब्द का प्रयोग बाध और सत्प्रतिपक्ष के समुच्चय के लिए मानते हैं, जिसके फलस्वरूप गौतम और कणाद के मत में कोई अन्तर नहीं रह जाता, किन्तु भाष्यकार ने 'विरुद्धासिद्ध सन्दिग्धमलिङ्ग काश्यपोऽब्रवीत्' अर्थात् 'काश्यप के अनुसार विरुद्ध असिद्ध और सन्दिग्ध तीन ही हेत्वाभास हैं' कहते हुए तीन हेत्वाभास ही माने हैं, अतः सूत्रकार की दृष्टि में भी तीन ही हेत्वाभास हैं तथा 'च' शब्द का प्रयोग उक्त तीन हेत्वाभास के समुच्चय के लिए है' ऐसा स्वीकार किया है।^५

वस्तुतः हेतुगत धर्म के अभाव से हेतु अहेतु बनता है न कि इसलिए कि उसका प्रतिपक्ष अन्य हेतु अथवा अन्य प्रमाण विद्यमान है। उदाहरणार्थ घड़ा अनित्य है, कार्य होने से वस्त्र के समान 'घड़ा नित्य है, सत्तावान् होने से आकाश के समान' इन दो अनुमानों में क्या कार्य होना तथा सत्तावान् होना इन दोनों हेतुओं को परस्पर प्रतिपक्ष होने के कारण हेत्वाभास कहा जाएगा ? यदि ऐसा है, तो अनुचित है। वस्तुतः यहाँ दोनों हेतुओं की परीक्षा की जाएगी और उस परीक्षा के आधार पर एक हेतु को हेतु तथा अन्य को हेत्वाभास कहा जाएगा। इसी प्रकार अनुमान द्वारा हम किसी वस्तु के सम्बन्ध में निर्णय कर रहे हैं, उस वस्तु के सम्बन्ध में प्रत्यक्ष द्वारा हमें विपरीत ज्ञान प्राप्त होता है, जो कि कालान्तर में अर्थार्थ सिद्ध होता है, किन्तु इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष द्वारा प्राप्त होने वाला ज्ञान जब तक अर्थार्थ सिद्ध नहीं होता, तब तक क्या उस प्रत्यक्ष (प्रत्यक्षाभास) के कारण अर्थार्थ अनुमान के हेतु को हेत्वाभास कहा

१. वैशेषिक सूत्र ३.१.१५

२. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ११६

३. वही पृ० १००

४. वैशेषिक उपस्कार पृ० ६६

जाएगा ? उदाहरणार्थ पत्थर में घ्राणेन्द्रिय के सन्निकर्ष के कारण गन्धभाव की प्रतीति होती है, किन्तु चूँकि पत्थर के कार्य भस्म में गन्ध की प्रतीति होती है, अतः भस्म पार्थिव है मानकर 'कारण गुण पूर्वक ही कार्य गुण होता है', इस सिद्धान्त के आधार पर 'पत्थर पृथिवी है, गन्धविशिष्ट काय भस्म का जनक होने में' इस अनुमान द्वारा हम पत्थर में पृथिवीत्व सिद्ध करते हैं। किन्तु इस अनुमान में गन्धयुक्तकार्यजनक होना हेतु क्या बंधन इसी आधार पर हेत्वाभास कहा जाएगा कि पत्थर में प्रत्यक्ष द्वारा गन्धभाव की प्रतीति होती है ? नहीं, अतः हम कह सकते हैं कि सद्हेतु के सम्पूर्ण धर्म विद्यमान रहने पर केवल प्रतिपक्ष हेतु अथवा विरोधी ज्ञान का उत्पादक प्रमाणान्तर होने मात्र से हेतु हेत्वाभास नहीं होता। वह हेत्वाभास तब होता है, जब उसमें हेतु में अपक्षित सभी धर्म नहीं होते। इस प्रकार सत्प्रतिपक्ष और बाधित को स्वतन्त्र हेत्वाभास न मानने में भी कोई दोष नहीं होता चाहिए।

हेत्वाभासों के नामों के प्रसंग में भी विविध आचार्यों में मतभेद नहीं है। गौतम ने सव्यभिचार विरुद्ध प्रकरणसम साध्यसम और कालातीत नाम दिये थे। इनमें से प्रथम दो नाम गणेशोपाध्याय और पण्य उत्तरकालीन आचार्यों ने भी स्वीकार किये हैं।^१ गौतम के प्रकरणसम के स्थान पर उत्तरकालीन ग्रन्थों में सत्प्रतिपक्ष नाम मिलता है। गौतम ने संभवतः इसे प्रकरणसम इसीलिए कहा था कि इसमें प्रकरण के समान फल प्राप्ति के समय भी साध्य सन्दिग्ध ही रहता है। क्योंकि इसमें साध्य के साधक और बाधक दो समान हेतु दिये गये हैं। सत्प्रतिपक्ष शब्द से भी यही भाव निकलता है कि अनुमान में साधक हेतु का प्रतिपक्ष अर्थात् विरोधी साध्य का साधक हेतु विद्यमान है। प्रकरणसम नाम की अपेक्षा सत्प्रतिपक्ष शब्द केवल व्युत्पत्ति के द्वारा इस हेत्वाभास के स्वरूप को अधिक स्पष्ट करता है। गणेश आदि ने गौतम के साध्यसम के स्थान पर असिद्ध नाम दिया है। इसे साध्यसम इसलिए कहा गया था कि जैसे पक्ष में साध्य सन्दिग्ध रहा करता है, इसी प्रकार हेतु के समान प्रतीति होने वाला यह अहेतु (हेत्वाभास) भी सन्दिग्ध ही रहता है, और इस विशेषता के कारण वह सद्हेतु के समान साध्य के साधन में समर्थ नहीं होता। असिद्ध शब्द से भी हेत्वाभास के इसी रूप का

१ (क) नल्लचिन्तामणि पृ० १०३६

(ग) तर्कसंग्रह पृ० १०६

(ख) भाषारत्न पृ० १८०

स्पष्टीकरण होता है। इतना अवश्य है कि यह नाम (असिद्ध) साध्यसम की अपेक्षा स्पष्ट अधिक है। गौतम के कालातीत के स्थान पर उत्तरकाल में बाधित नाम प्राप्त होता है। इसे कालातीत इसलिए कहा जाता था कि इसमें प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के विरोध के कारण हेतु का स्वरूप और साध्य दोनों ही सन्देह युक्त काल को प्राप्त रहते हैं।^१ अर्थात् हेतु और उसका साध्य दोनों ही प्रमाणान्तर के विरोध के कारण उससे से बाधित हो जाते हैं। उत्तरकाल में दिया गया बाधित नाम उसके द्वारा उपस्थित बाधा को अधिक स्पष्ट करता है, अतः उत्तरकालीन नैयायिकों ने कालातीत के स्थान पर बाधित नाम को ही स्वीकार किया है।

आचार्य प्रशस्तपाद तथा उनसे पूर्ववर्ती आचार्य काश्यप विरुद्ध असिद्ध और सन्दिग्ध नाम से कणाद स्वीकृत अप्रसिद्ध अस्तु और सन्दिग्ध को ही स्वीकार करते हैं।^२ गौतम तथा परवर्ती नैयायिकों का सव्यभिचार अथवा अनैकान्तिक सन्दिग्ध का स्थानापन्न कहा जा सकता है। प्रशस्तपाद ने एक स्थल पर हेत्वाभासों में अनध्यवसित हेत्वाभास की चर्चा की है, किन्तु जैसी कि पहले चर्चा की जा चुकी है शकर मिश्र का विचार है कि प्रशस्तपाद केवल तीन हेत्वाभास ही मानते हैं, चतुर्थ अनध्यवसित को नहीं। आचार्यबल्लभ चार हेत्वाभासों को स्वीकार करते हैं। असिद्ध विरुद्ध सव्यभिचार तथा अनध्यवसित।^३ अनध्यवसित वस्तुतः अनुपमहारि के समानान्तर है, जो कि सव्यभिचार (अनैकान्तिक) का उपभेद है। बौद्ध दार्शनिक दिङ्नाग और उनके अनुयायी धर्मोत्तराचार्य आदि असिद्ध अनैकान्तिक और विरुद्ध केवल तीन हेत्वाभास ही मानते हैं, यद्यपि उनके अनुसार इन तीन के कुल चौबीस भेद हो जाते हैं जिनकी चर्चागत पृष्ठों में की जा चुकी है।^४ कणादरहस्यकार शकर मिश्र भी पांच अथवा छह हेत्वाभासों की सख्या का निषेध करते हुए विरुद्ध असिद्ध और सन्दिग्ध नामक तीन हेत्वाभास ही मानते हैं।^५

गौतम स्वीकृत प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष) और कालातीत (बाधित) हेत्वाभास वैशेषिकों में अथो स्वीकार नहीं किये गये, इस सम्बन्ध में प्राचीन

१. न्यायसूत्रोत्तर पृ० १८६-१८७

२. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १००

४. इसी पुस्तक के पृ० २२० देखें।

३. न्यायलीलावती पृ० ६०६

५. कणादरहस्यसम पृ० १००

आचार्यों के कोई स्पष्ट विचार नहीं मिलते । जहाँ तक स्वीकृत हेत्वाभासों में अस्वीकृत के अन्तर्भाव दिखाने का प्रश्न है, वह भाव्यता के आधार पर नहीं किन्तु परम्परा के आधार पर है । उदाहरणार्थ वाचस्पति मिश्र ने, जिन्होंने प्रत्येक दर्शन के प्रमुख ग्रन्थों की टीका की है, प्रत्येक प्रसङ्ग में अन्य सम्प्रदायों के मतों की अलोचना की है । किन्तु उस अलोचना को देखकर अलग अलग सम्प्रदायों में वाचस्पति मिश्र के परस्पर विरोधीमत हैं, ऐसा मानना तो उचित नहीं हो सकता । किन्तु वे मत विविध दार्शनिक सम्प्रदायों के हैं, एव वाचस्पति मिश्र ने उन साम्प्रदायिक विचारों का ही उन्मूलन किया है, स्वमत का प्रकाशन नहीं, यही स्वीकार भी किया जाता है । इसी प्रकार टीकाकारों द्वारा गौतम स्वीकृत अधिक हेत्वाभासों के अन्तर्भावन को देखकर हमें उसे उन हेत्वाभासों की अस्वीकृति का कारण मानना उचित न होगा ।

इस प्रश्न का समाधान खोजने में हमें पाश्चात्य दार्शनिकों की मान्यताओं से विशेष सहायता मिलनी है । पाश्चात्य दर्शन में हेत्वाभासों का वर्गीकरण Formal fallacies तथा Material fallacies (आन्तर या मौलिक तथा बाह्य या शारीरिक हेत्वाभास) के रूप में किया गया है । कुछ हेत्वाभास जिनमें मूलतः हेतु में ही दोष होता है, उन्हें Formal (आन्तर) कहा जाता है, किन्तु कुछ किन्हीं बाह्य कारणों अर्थात् हेत्वन्तर या प्रमाणान्तर के कारण सदोष प्रतीत होते हैं, वे Material (बाह्य) कहे जा सकते हैं । अनेक पाश्चात्यदार्शनिकों का विचार है कि बाह्य हेत्वाभास (Material Fallacies) तर्कशास्त्र के क्षेत्र के बाहर हैं ।^१ यदि इस दृष्टि से गौतम के हेत्वाभासों का वर्गीकरण करें तो प्रकरणमग्न (सत्प्रतिपक्ष) और कालातीत (शायित) हेत्वाभास बाह्य (Material), तथा शेष तीन आन्तर (Formal) गिने जाते हैं, एव यदि पाश्चात्य दार्शनिकों के विचारों से इन्हें न्याय (तर्क) शास्त्र के क्षेत्र में बाहर का मान लिया जाए, तो इन दोनों के परिगणन की आवश्यकता नहीं रह जाती, और केवल वे ही हेत्वाभास परिगणन के लिए रह जाते हैं, कणाद ने जिनका परिगणन किया है । आचार्य-बल्लभ ने केवल इसीलिए हेत्वाभासों में बाध और सप्रतिपक्ष का परिगणन करना अर्थोकार दिया है, क्योंकि ये अनुमिति के साक्षात्प्रतिबन्धक न होकर व्याप्ति पक्षधर्मता का अपहार करते हुए परम्परया अनुमान में प्रतिबन्धक होते हैं ।^२

1 Notes on Tarkasangraha P 297

२ न्यायनीलावली पृ० ६०६

जिस प्रकार अस्तु Fallacia extra dictionem और Fallacia in dictionem नाम से क्रमशः Material और Formal हेत्वाभासों को स्वीकार किया है, उसी प्रकार गौतम ने भी दोनों प्रकार के अर्थात् सव्यभिचार विरुद्ध और असिद्ध (साध्यतम) के साथ ही प्रकरणसम (सत्प्रतिपक्ष) तथा कालातीत (बाधित) हेत्वाभासों को भी स्वीकार किया है। स्मरणीय है भारतीय दार्शनिकों ने आन्तर और बाह्य रूप से हेत्वाभासों का कोई वर्गीकरण नहीं किया है।

नव्य न्याय का उदय होने के बाद वैशेषिकों एवं नैयायिकों के परस्पर भेद मिटते गये। फलस्वरूप उत्तरवर्त्ती नैयायिकों ने गौतम स्वीकृत हेत्वाभासों को ही नामों में कुछ परिवर्तन स्वीकार करने हुए माना है। जिसमें उन्होंने सव्यभिचार अथवा अनैकान्तिक, विरुद्ध, सत्प्रतिपक्ष असिद्ध और बाध नाम से पांच हेत्वाभास स्वीकार किये हैं।

सव्यभिचार सव्यभिचार का ही दूसरा नाम अनैकान्तिक है। व्यभिचार पद का अर्थ है, अनियत होना अर्थात् हेतु और साध्य के बीच नियत माहुर्य का अभाव। अनैकान्तिक शब्द का भी यही अर्थ है। एकान्त का अर्थ है नियत, अतः अनैकान्तिक का अर्थ 'नियत न रहने वाला' अपितु असत ही साथ रहने वाला' हुआ। दोनों पदों की समानार्थकता के कारण ही गौतम ने अनैकान्तिक शब्द द्वारा ही सव्यभिचार पद को स्पष्ट किया है।^१ जैसे 'शब्द नित्य है, स्पर्श का अभाव होने से, जहाँ जहाँ अस्पर्श का अभाव अर्थान् स्पर्श है, वहाँ वहाँ अनित्यत्व है, जैसे मिट्टी का घड़ा।' इस अनुमान में स्पर्श का अभाव हेतु अनैकान्तिक है, क्योंकि परमाणु स्पर्श गुण युक्त है, तथा नित्य है, इसके विपरीत बुद्धि स्पर्शहीन है, माय ही अनित्य भी है। इस प्रकार चूक हेतु साध्य और साध्याभाव दोनों के साथ विद्यमान है, अतः वह आक्षेपरूप से ही साध्य का सहचारी है, पूर्णतः (ऐकान्तिक रूप से) साध्य का नियतसहचारी नहीं है, फलतः इस हेतु को अनैकान्तिक कहा जाएगा।

न्यायभाष्यकार वात्स्यायन ने अनैकान्तिक की व्याख्या निम्नलिखित की है— नित्यत्व एक अन्त है, तथा अनित्यत्व दूसरा अन्त है। जो एक अन्त में रहे उसे ऐकान्तिक कहते हैं, इसके विपरीत जो एक अन्त में नियत न रह कर दोनों अन्त

मे अर्थात् दोनों और रहे उसे अनैकान्तिक कहते हैं।^१ इस प्रकार सव्यभिचार का तात्पर्य है साध्य के विषय मे सन्देह जनक दोनों प्रकार अर्थात् साध्ययुक्त तथा साध्य के अभाव से युक्त दोनों स्थलों मे जो विद्यमान हो, दूसरे शब्दों मे जो हेतु साध्यस्थल सपक्ष तथा साध्याभावस्थल विपक्ष दोनों मे रहता हो, और इसीलिए वह साध्य के सम्बन्ध मे सन्देह के निराकरण मे समर्थ न हो, अथवा सन्देह उत्पन्न कर दे, उसे अनैकान्तिक या सव्यभिचार हेत्वाभास कहते हैं।^२ कणाद ने इसे ही सन्दिग्ध हेत्वाभास कहा था।

सव्यभिचार के तीन भेद माने जाते हैं . साधारण, असाधारण और अनुपसंहारी।^३ मुक्तावलीकार साधारण आदि भेदों की सूच्या पर अधिक महत्व देते हैं और तभी उन्होंने 'साधारण' आदि मे अन्यतम हेत्वाभास अनैकान्तिक है, यह अनैकान्तिक की परिभाषा की है।^४ साधारण . हेतु के भेद विवेचन के प्रसंग मे कहा जा चुका है। कि हेतु मे तीन धर्म मुख्यतः आवश्यक होते हैं 'पक्ष मे होना सपक्ष मे होना और विपक्ष मे न होना'। यदि हेतु पक्ष और सपक्ष के साथ ही विपक्ष मे भी रहे (उसमे तीसरा धर्म 'विपक्ष मे न रहना' [विपक्षव्यावृत्ति] न रहे) अर्थात् वह हेतु इतना अधिक साधारण (व्यापक) हो कि पक्ष सपक्ष और विपक्ष तीनों मे रहे तो उसे साधारण अनैकान्तिक कहते हैं।^५ इस प्रकार हेतु का भाति प्रतीत होने वाला यह अहेतु जहा साध्य सन्दिग्ध है, उस पक्ष मे तो रहता ही है, जहा साध्य निश्चय रूप मे विद्यमान है वहा भी रहता है, इसके अतिरिक्त यह वहा भी रहता है जहा साध्य का अभाव निश्चित है।

तर्कमग्नहकार अन्नभट्ट ने साधारण की परिभाषा के समय सपक्षमे होना इस धर्म की उपेक्षा कर केवल 'विपक्ष मे विद्यमानता' को साधारण का सश्रण स्वीकार किया है।^६ किन्तु उनकी परिभाषा पूर्ण नहीं कही जा सकती।

१ वात्स्यायन भाष्य पृ० ४०।

२ तत्व चिन्तामणि पृ० १०६३

३ (क) उल्कार भाष्य पृ० ६६ (ख) भाषा परिच्छेद पृ० ७२

(ग) तर्क संग्रह पृ० ११० ४. न्यायमुक्तावली पृ० ३३०

५ (क) तत्व चिन्तामणि पृ० १०७६ (ख) तर्क भाषा पृ० ६४

६ तर्क संग्रह पृ० ११०

इस परिभाषा को स्वीकार करने पर विषय और साधारण में कोई अन्तर न रह जायेगा, क्योंकि सपक्ष में न रहकर विपक्ष में रहने वाले हेतु को विषय-हेतुभास कहते हैं।

‘पर्वत अग्नियुक्त है ज्ञान का विषय होने से’ इस अनुमान में ‘ज्ञान का विषय होना’ हेतु के रूप में प्रयुक्त है। यह हेतु पर्वत में विद्यमान है, जहाँ अग्नि सन्दिग्ध है और उसके निश्चय के लिए अनुमान किया जा रहा है। यह हेतु रसांघ्रि में भी विद्यमान है, जहाँ ‘अग्नि का होना’ उत्तम और मध्यम प्रमाता अथवा वादी और प्रतिवादी दोनों को निश्चित रूप से ज्ञान है, किन्तु इसके साथ ही यह हेतु सरोवर में भी व्यापक है, जहाँ अग्नि का न होना पूर्णतः निश्चित है। फलतः यह साध्य और साध्याभाव दोनों का सहचारी होने के कारण यदि साध्य का साधक हो सकता है, तो साध्य के अभाव का भी साधक हो सकता है। इस कारण यह निर्णय का उत्पादक न होकर मन्देह को उत्पन्न करने वाला है। अतएव इसे मन्देह न कहकर हेतुभास कहा जाएगा।

असाधारण यह साधारण से सर्वथा विपरीत है, यह हेतु न तो सपक्ष में ही रहता है और न विपक्ष में। यह केवल पक्ष का ही धर्म होता है। विपक्ष में न रहना तो सद् हेतु का गुण है किन्तु यह सपक्ष में भी नहीं रहता।^१ गणेशोपाध्याय का कथन है कि असाधारण के लक्षण में विपक्षव्यावृत्ति विशेषण देना व्यर्थ है, अतः उसका प्रयोग न कर ‘समस्त सपक्ष अर्थात् साध्य युक्त स्थल में न रहता’ ही असाधारण का लक्षण करना चाहिए।^२ साधारण हेतुभास अपने आवश्यक क्षेत्र से अधिक व्यापक रहता है, और यह (असाधारण) आवश्यक क्षेत्र से कम स्थल में अर्थात् सकुचित क्षेत्र में रहता है, इस विपरीत भाव के कारण इसे साधारण से विपरीत असाधारण नाम दिया गया है। जैसे ‘शब्दत्व युक्त होने से शब्द नित्य है’ इस अनुमान में शब्दत्व हेतु प्रयुक्त है, जो केवल शब्द में अर्थात् पक्ष में ही विद्यमान है, अतः इस हेतु के आधार पर किसी निर्णय पर नहीं पहुँचा जा सकता। यहाँ नित्य आकाश और आत्मा को सपक्ष तथा अनित्य घटा और वस्त्र आदि को विपक्ष कहा जा सकता है, किन्तु यह

१ (क) तर्क सग्रह पृ० १११

(ख) तर्कभाषा पृ० ६४

२ तत्त्वचिन्तामणि पृ० १०६४

शब्दत्व हेतु न तो आकाश और आत्मा में साध्य के साथ रहता है और न घडा और वस्त्र में साध्य के अभाव के साथ, अतः पक्षमात्र में होने से न तो साध्य का अभाव सिद्ध कर सकता है और न साध्य की सत्ता, अपितु उभय विध सन्देह का ही जनक होगा, अतः इसे असाधारण हेत्वाभास कहा जाएगा।

अनुपसंहारी जिस हेतु का अन्वय और व्यतिरेक दृष्टान्त न मिल सके, उसे अनुपसंहारी कहते हैं।^१ यह हेतु साध्य के साथ केवल पक्ष में ही मिल सकता है, अतः इसके सपक्ष और विपक्ष और उदाहरण नहीं मिल सकते। अभी गत पृष्ठों में पक्षमात्रवृत्ति अर्थात् सपक्ष और विपक्ष में न रहने वाले हेतु को असाधारण कहा गया था। यह हेतु भी केवल पक्ष में ही रहता है, फिर भी दोनों समान नहीं है। असाधारण में पक्ष के अतिरिक्त सपक्ष और विपक्ष दोनों ही होते हैं किन्तु हेतु केवल पक्ष में ही रहता है, जबकि अनुपसंहारी में सपक्ष और विपक्ष संभव नहीं है, क्योंकि पक्ष को ही अत्यन्त व्यापक कर दिया गया है। असाधारण में पक्ष सीमित रहता है, उसके साध्य का अत्यन्ताभाव विद्यमान रहता है, वहा हेतु नहीं रहता, अतः अनुपसंहारी हेतु के रहने पर साध्य का अत्यन्ताभाव कभी देखा ही नहीं जा सकता। टर्मिनिंग विश्वनाथ ने जिस हेतु के साध्य का अत्यन्ताभाव का प्रतियोगी न हो सके, वह अनुपसंहारी है,^२ यह लक्षण किया है। इसके साथ ही इसमें पक्ष में व्यापकता के कारण ऐसा भी कोई स्थल नहीं मिल पाता, जहाँ अनुमान करने वाला साध्य की निश्चित सत्ता स्वीकार करता हो। टर्मिनिंग गंगेशोपाध्याय ने 'जिमका पक्ष केवलान्वयि धर्म में युक्त हो' उसे अनुपसंहारी हेत्वाभास स्वीकार किया है^३ ऐसा अवसर केवल तभी मिल सकता है, जब पक्ष को इतना व्यापक बना दिया जाये कि पक्ष से अतिरिक्त सपक्ष या विपक्ष के लिए कुछ शेष रह ही न जाए। इसे ही तर्क-कौमुदीकार ने वस्तुमात्र पक्षक या सर्वपक्षक कहा है। इस प्रकार इस हेतु के लिए ऐसा कोई स्थल शेष रह नहीं जाता, जहाँ साध्य निश्चित रूप से हो अथवा निश्चित रूप में साध्य का अभाव हो। जैसे 'सब कुछ अनित्य है, ज्ञान का विषय होने से।' इस अनुमान में 'ज्ञान का विषय' हेतु है, यह घट आदि अनित्य पदार्थों में रहता है, किन्तु फिर भी उसे सपक्ष उदाहरण नहीं मान सकते क्योंकि 'सब को ही पक्षमान लेने के कारण घडा आदि अनित्य पदार्थ भी पक्ष हो चुके

१ तर्कसंग्रह पृ० १११

२ न्यायमुक्तावली पृ० ३३१

३ तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११०६

हैं। यदि विशेष घड़े और वस्त्र में साध्य की सत्ता ज्ञात है, यह मान कर उसे सपक्ष कहना चाहे, तो उचित न होगा, क्योंकि प्रतिज्ञा में उसे भी पक्ष माना जा चुका है, एक ही पदार्थ पक्ष और उदाहरण साथ साथ हो यह सम्भव नहीं है, तथा विशेष घड़े आदि को पक्षातिरिक्त सपक्ष मानने में प्रतिज्ञा हानि दोष होगा।

नव्य नैयायिकों के जिसका पक्ष केवलान्वयिषम से युक्त हो वह अनुपसहारी हेतु है, इस लक्षण को भी सर्वथा निर्दोष नहीं कहा जा सकता है, क्योंकि केवलान्वयी सद् हेतु का पक्ष भी केवलान्वयि धर्म से युक्त रहता है।

इस हेत्वाभास को अनुपसहारी नाम देने का कारण यह है कि इस में उदाहरण न होने के कारण हेतु उदाहरण सापेक्ष नहीं होता। अतः 'यह ऐसा है' अथवा 'यह ऐसा नहीं है, इस प्रकार का उपमहारात्मक उपनय' नहीं हुआ करता।

यहाँ एक प्रश्न हो सकता है कि यदि इन तीनों हेत्वाभासों का परस्पर भिन्न क्षेत्र है, तो ऐसा क्या साधर्म्य है जिसके कारण इन तीनों को स्वतन्त्र हेत्वाभास न मान कर समान नाम सव्यभिचार दिया गया है। इस प्रश्न के समाधान के लिए हमें हेतु की स्थिति पर विचार करना चाहिए। किसी हेतु (सद् हेतु अथवा असद् हेतु) में धर्मों का सत्ता और अभाव की केवल चार स्थितियाँ हो सकती हैं। (१) सपक्षसत्त्व (सपक्ष में सत्ता का होना) और विपक्ष व्यावृत्ति (विपक्ष में हेतु का अभाव) दोनों का होना, (२) सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति दोनों का अभाव, अर्थात् न तो हेतु को सपक्ष में साध्य के साथ देखा जा सकता है, और न उसका विपक्ष में साध्य के साथ अभाव ही देखा जा सकता है। इसमें विपक्ष में साध्य के साथ अभाव न मिलने का यह कारण नहीं होता कि वह विपक्ष में विद्यमान है, अपितु विपक्ष उदाहरण ही न मिलने के कारण विपक्ष में अभाव दृष्टिगत नहीं होता। (३) सपक्षसत्त्व तो विद्यमान हो किन्तु विपक्षव्यावृत्ति न हो अर्थात् विपक्ष में उसकी सत्ता देखी जा सके। (४) सपक्षसत्त्व का अभाव हो किन्तु विपक्षव्यावृत्ति विद्यमान हो। इसमें सपक्ष उदाहरण तो होता है किन्तु वहाँ हेतु साध्य के साथ विद्यमान नहीं होता और इसमें विपक्ष उदाहरण भी होता है, तथा उसमें साध्य का अभाव निश्चित होता है, अतः वहाँ साध्य के साथ हेतु का अभाव भी रहता ही है।

इन हेतु धर्म सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति की सत्ता और अभाव की प्रथम स्थिति में जब सपक्ष में हेतु और साध्य सहचरित हो तथा विपक्ष में दोनों का अभाव हो, तो ऐसे हेतु को सद् हेतु कहा जायगा, दूसरी स्थिति में दोनों का अभाव होने पर अनुपमहारी हेत्वाभास, तीसरी स्थिति में सपक्ष में सत्ता और विपक्ष में व्यावृत्ति का अभाव होने पर हेतु और साध्य सपक्ष के साथ ही विपक्ष में भी रहते हैं, अतः अधिक स्थान में साध्य के रहने के कारण साधारण हेत्वाभास होगा। और चतुर्थ स्थिति में विपक्षव्यावृत्ति तो है, किन्तु सपक्ष सत्य नहीं है, अर्थात् साध्य विपक्ष में तो नहीं है, साथ ही सपक्ष में भी नहीं है, अतः सपक्ष और विपक्ष दोनों में उसका अभाव रहता है। यह स्थिति तृतीय में सर्वथा विपरीत है, अतः इसे साधारण में सर्वथा विपरीत असाधारण हेत्वाभास कहा जाता है। इन चारों ही स्थिति में साध्य पक्ष में सन्दिग्ध रहता है, साथ ही उसमें हेतु की सत्ता रहती होवे। इस प्रकार ये सभी स्थितियाँ हेतु के धर्म सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति की सत्ता और अभाव पर आश्रित हैं, अतः समान आश्रय होने के कारण इन्हें (साधारण असाधारण और अनुपमहारी तीनों को) सव्यभिचार नामक एक हेत्वाभास के ही अन्तर्गत रखा गया है।

यहाँ एक आनका और हास्यवती है कि साधारण हेत्वाभास में विपक्ष-व्यावृत्ति नहीं होती और केवलान्वयी हेतु में भी विपक्षव्यावृत्ति के दर्शन नहीं होते, इसी प्रकार असाधारण हेत्वाभास में सपक्षसत्त्व नहीं होता तथा केवल व्यतिरेकी हेतु में, भी सपक्षसत्त्व का दर्शन नहीं होता, फिर इन दोनों को अर्थात् साधारण को केवलान्वयी से तथा असाधारण को केवल व्यतिरेकी से किस प्रकार पृथक् किया जाए ?

यस्तुतः यह शका नहीं केवल भ्रम है, क्योंकि इनके क्षेत्र परस्पर सर्वथा पृथक् पृथक् हैं। केवलान्वयी हेतु में विपक्ष का सर्वथा अभाव होता है जब कि साधारण में विपक्ष का अभाव नहीं होता किन्तु विपक्ष में (साध्याभाव स्थल में) हेतु की सत्ता रहती है। जैसे पर्वत वाणी का विषय है, ज्ञान का विषय होने से इस उदाहरण में पक्ष तो अल्पक्षेत्र का है, किन्तु हेतु का विस्तार इतना अधिक है कि साध्य और हेतु का अभाव कहीं देखा ही नहीं जा सकता। अतः इसका विपक्ष नहीं हो सकता, जबकि 'पर्वत अग्नि युक्त है' क्योंकि वह ज्ञान का विषय है यहाँ साध्य सर्वव्यापी नहीं है, केवल हेतु व्यापक है, अतः साध्य का

अभाव स्थल विपक्ष सम्भव है, फलतः यहाँ केवलान्वयी हेतु नहीं किन्तु साधारण हेतुवाभास होगा। इसी प्रकार केवलव्यतिरेकी हेतु में सपक्ष का सर्वथा अभाव होता है, जबकि असाधारण हेतुवाभास में विपक्ष का अभाव नहीं होता किन्तु सपक्ष में हेतु की सत्ता नहीं होती अर्थात् वह वहाँ रहता नहीं। जैसे : 'पृथिवी जल आदि से भिन्न है गन्धयुक्त होने से' इस अनुमान में पक्ष तो सीमित है, किन्तु साध्य इनमें भेद इतना अधिक व्यापक है कि साध्य की सत्ता किसी उदाहरण में नहीं देखी जा सकती है, अतः सपक्ष का पूर्णतः अभाव है, फलतः यह केवल व्यतिरेकी हेतु है, जबकि 'पृथिवी अनित्य है, गन्ध युक्त होने से' इस अनुमान में साध्य सर्व व्यापक नहीं है। कुछ स्थानों में उसका अभाव निश्चित है, साथ ही अनेक स्थानों पर उसका सत्ता भी देखी जा सकती है, अर्थात् साध्य की सत्ता और अभाव के कारण सपक्ष और विपक्ष दोनों ही हो सकते हैं, किन्तु हेतु देने से स्वीकृत धात्र में रहता है कि पक्ष के अतिरिक्त उसकी कहीं सत्ता ही नहीं दानी जा सकती, अतएव वह साध्य के साधन में समर्थ नहीं हो पाता, और उसे असाधारण हेतुवाभास कहा जाता है।

मक्षेप में हम कह सकते हैं कि अनुपसहारी साधारण और असाधारण हेतुवाभास का परस्पर भेद निम्नलिखित है :

अनुपसहारी पक्ष का सर्व व्यापक होना।

साधारण हेतु का व्यापक अथवा सर्व व्यापक होना।

असाधारण हेतु का क्षेत्र का अत्यन्त स्वीकृत होना अर्थात् हेतु का पक्षमात्र में ही रहना।

सव्यभिचार हेतुवाभास की चर्चा समाप्त करने से पूर्व हमें यह और जान लेना चाहिए कि इसके उपर्युक्त तीन भेद नैयायिकों में मुख्य रूप से स्वीकृत हैं किन्तु कुछ विचारक इन तीन भेदों पर अपनी सहमति नहीं देते। उदाहरणार्थ जैश्व मिश्र अनुपसहारी भेद को न मानकर केवल साधारण और असाधारण नाम से दो भेद ही स्वीकार करते हैं।^१ जबकि प्रसिद्ध बौद्ध दार्शनिक दिङ्नाग साधारण, असाधारण, सपक्षकदेशवृत्तिविपक्षव्यापी, विपक्षकदेशवृत्ति सपक्ष-व्यापी; उभयपक्षकदेशवृत्ति तथा विरुद्धाव्यभिचारी नाम से छह भेद मानते हैं।^२ न्यायसार के लेखक भास्वर्ज ने पक्षत्रयव्यापक, पक्षव्यापक विपक्ष-

सपक्षकदेशवृत्ति, पक्षसपक्षव्यापक विपक्षकदेशवृत्ति, पक्षविपक्षव्यापक सपक्षक देशवृत्ति, पक्षत्रयकदेशवृत्ति, विपक्षव्यापक पक्षसपक्षकदेशवृत्ति, सपक्षव्यापक पक्षविपक्षकदेशवृत्ति, सपक्षविपक्षकव्यापक पक्षकदेशवृत्ति भेद से आठ भेद स्वीकार किये हैं।^१ भासर्वज्ञ का यह विभाजन एक प्रकार से दिङ्नाग के विभाजन का सशोधन है। दिङ्नाग ने व्यापकत्व और एकदेशवृत्ति को आधार मानकर केवल सपक्ष और विपक्ष में ही इन आधारों को खोजा था, अतः इनके आधार पर तीन भेद हुए थे, किन्तु इस आधार से प्राप्त भेदों में सम्पूर्ण उदाहरणों का समावेश न होने से उन्हें साधारण असाधारण और विरुद्धाव्यभिचारी तीन भेद पृथक् मानने पड़े थे। जबकि न्यायमार के लेखक ने उसी आधार को (व्यापकत्व और एकदेशवृत्तित्व को) अपना कर उसका अन्वेषण सपक्ष और विपक्ष में ही न करके पक्ष में भी किया। फलस्वरूप आठ भेद अनायास हो गये। इस मशोधन में आधार के क्षेत्र से बाहर अन्य भेदों को स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं हुई, अतः भेद सख्या में अधिकता होने पर भी दिङ्नागकृत भेद की अपेक्षा इन्हें अधिक वैज्ञानिक कहा जा सकता है। किन्तु अधिकांश नैयायिकों द्वारा स्वीकृत तीन भेदों में इन सब के उदाहरणों का समावेश हो जाता है।

विरुद्ध : विरुद्ध हेत्वाभास नैयायिकों और वैशेषिकों द्वारा समान रूप से स्वीकृत है। यद्यपि इसके लक्षण में उत्तरोत्तर परिष्कार होता रहा है। गौतम ने स्वीकृत सिद्धान्त के विरोध कथन को विरुद्ध हेत्वाभास माना था।^२ यह एक सामान्य लक्षण है, जिसमें न्याय की प्रक्रिया के अनुसार दोषत्व कहा रहता है, इसका कुछ पता नहीं चलता। वात्स्यायन ने भी इसकी विशेष व्याख्या न कर केवल इतना ही कहा कि 'वादी जिस सिद्धान्त का आश्रय कर वाद में प्रवृत्त हो रहा है यदि उसके अपने हेतु ही उसके विरोध करने वाले हो, तो उस या उन हेतुओं को विरुद्ध हेत्वाभास कहेंगे।'^३

कणाद ने इसे अप्रसिद्ध नाम से स्मरण किया था। संभवतः इसका कारण विरोधी होने के कारण साध्य साधन के लिए इसका अप्रसिद्ध होना है। कणाद

१ (क) न्याय सार पृ० १० (ख) न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका पृ० १२६

२. न्याय सूत्र पृ० २, ६

३ वात्स्यायन भाष्य पृ० ४०

सूत्र के व्याख्याकारों के अनुसार यह अप्रसिद्ध पद व्याप्यत्वासिद्ध और विरुद्ध दोनों की ओर संकेत करता है ।^१

विरुद्ध की दूसरी परिभाषा 'साध्य युक्त अर्थात् सपक्ष में होना' की गयी, इसका सर्वप्रथम उल्लेख पूर्व पक्ष के रूप में गणेश ने किया है,^२ तथा विश्वनाथ पञ्चानन ने कारिकावली में इसे ही स्वीकार किया है ।^३ किन्तु कोई भी हेतु केवल सपक्ष में न होने से ही असाधारण अनैकान्तिक कहा जा सकता है, जिसकी चर्चा पूर्व पृष्ठों की जा चुकी है, क्योंकि सपक्ष में न होने पर वह पक्ष में रहेगा विपक्ष में तो रहना ही नहीं है, अतः वह हेतु पक्षमात्रवृत्ति हुआ, जो कि असाधारण का लक्षण है ।

अतएव उत्तरवर्ती नैयायिकों ने साध्य के अभाव में व्याप्त हेतु को विरुद्ध हेत्वाभास कहा है^४, इसे ही अधिक परिष्कृत रूप में इस प्रकार कह सकते हैं साध्य स्थलों में व्यापक रूप में रहने वाले अभाव का प्रतियोगी हेतु विरुद्ध हेत्वाभास है ।^५ इसे अत्यन्त सरलभाषा में आचार्य प्रज्ञस्तपाद ने इस रूप में कहा था जो हेतु अनुमेय में विद्यमान न रहे साथ ही अनुमेय के समान सजातीय सभी स्थलों में न रहे तथा विपरीत स्थल में अर्थात् जहाँ साध्य न हो वहाँ अवश्य रहे वह विरुद्ध हेतु है ।^६ न्यायसार में इसे ही भिन्न शब्दों द्वारा स्पष्ट करते हुए कहा गया है कि जो हेतु पक्ष और विपक्ष में ही रहे अर्थात् सपक्ष में न रहे वह विरुद्ध हेत्वाभास है ।^७ जैसे—'शब्द नित्य है कार्य होने से' इस अनुमान में 'नित्य होना' साध्य, तथा उसके लिए प्रयुक्त हेतु 'कार्य होना' है, यह हेतु जहाँ जहाँ रहता है, वहाँ वहाँ नित्यत्व न रहकर उसका अभाव ही रहता है, आत्मा नित्य है किन्तु वह कार्य नहीं है, एव घटा आदि कार्य है, तो वे नित्य नहीं हैं । इस प्रकार यह हेतु पक्ष शब्द में तथा विपक्ष घट आदि में रहता है, एव सपक्ष आत्मा आदि में उसका अभाव रहता है । अतः 'कार्य होना' हेतु के द्वारा नित्यत्व की सिद्धि नहीं हो सकती, इसके विपरीत नित्यत्व

१ उपस्कारभाष्य पृ० ६५

२ तत्त्वचिन्तामणि पृ० १७७४

३ कारिकावली ७४

४ (क) कणादरहस्यम् पृ १०१

(ख) तर्क भाषा पृ ६४

(ग) तर्क संग्रह पृ० ११२

५ तत्त्वचिन्तामणि पृ० १७७६

६ प्रज्ञस्तपाद भाष्य पृ० ११७

७ न्यायसार पृ० ७ ।

(साध्य) के अभाव की ही सिद्धि होगी। फलतः प्रतिज्ञा (स्वीकृत सिद्धान्त) के विरुद्ध निर्णय प्राप्त होने के कारण इसे विरुद्ध हेतुभास कहेंगे, हेतु नहीं।

बौद्ध दार्शनिक दिङ्नाग ने विरुद्ध के चार भेद स्वीकार किये हैं—धर्म-स्वरूपविपरीतसाधन, धर्मविशेषविपरीतसाधन, धर्मस्वरूपाविपरीतसाधन, धर्मविशेषविपरीतसाधन।^१

न्यायसार के लेखक भासवंज ने इसके निम्नलिखित आठ भेद स्वीकार किये हैं, जिनमें प्रथम चार में सपक्ष रहता है, तथा शेष चार सपक्ष के अभाव में ही होते हैं सपक्ष रहने पर पक्षविपक्षव्यापक, विपक्ष के एक देश में तथा पक्ष में व्यापक, पक्ष और विपक्ष दोनों के एक देश में रहने वाला तथा विपक्ष में व्यापक एवं पक्ष के एक देश में रहने वाला। सपक्ष के न रहने पर भी यही चार भेद हो सकते हैं।^२ जैसे शब्द नित्य है, कार्य होने में इस अनुमान में साध्य नित्यत्व आत्मा आदि में निश्चित रूप में विद्यमान रहता है, अतः यहाँ सपक्ष विद्यमान है, साध्य नित्यत्व का साधक हेतु कार्यत्व है, किन्तु कार्यत्व नित्यत्व के अभाव वाले स्थलों, घडा वस्त्र आदि में व्यापक रूप से विद्यमान रहता है, नित्य आत्मा आकाश आदि में नहीं। अतः इस हेतु को हेतुभास कहा जाएगा। यहाँ हेतु कार्यत्व पक्ष शब्द तथा विपक्ष घडा वस्त्र आदि में व्यापक है, अतः इसे पक्षविपक्ष वृत्ति विरुद्ध कहा जाएगा।

'शब्द नित्य है जाति युक्त होकर भी इन्द्रियो द्वारा ग्रहण योग्य होने से' इस अनुमान में भी पूर्व को भाति ही नित्य आत्मा आदि सपक्ष तथा 'जाति युक्त होते हुए इन्द्रिय ग्राह्य होना हेतु है यह इन्द्रियग्राह्यता घडा वस्त्र आदि में रहती है, जोकि विपक्ष है, साथ ही पृथिवी आदि द्रव्यों के दृश्यगुण अनित्य है, किन्तु वे जानिमान् होकर भी हम सबकी इन्द्रियो से गृहीत नहीं होते। इस प्रकार हेतु विपक्ष के एक देश में ही रहता है, जबकि पक्ष में व्यापक रूप से विद्यमान है, अतः इसे विपक्षैकदेशवृत्ति पक्षव्यापक-विरुद्ध कहा जाएगा।

'शब्द नित्य है, प्रयत्न के अव्यवहित उत्तरवर्त्ति होने से' इस अनुमान में

शब्द पक्ष है, प्रथम शब्द प्रयत्नोत्तरवर्ती होता है, अतः यहाँ हेतु पक्ष में विद्यमान है, किन्तु शब्दज शब्द प्रयत्न जन्य नहीं है, अतः हेतु पक्षैकदेशवृत्ति हुआ। इसी प्रकार यह हेतु अनित्य घटा आदि में तो रहता है, जोकि प्रयत्न के अनन्तर उत्पन्न होते हैं, किन्तु सरोवर में तरङ्गों से उत्पन्न होने वाली अनित्य तरङ्ग प्रयत्नजन्य नहीं, अतः यह विपक्ष के भी एक अंश में रहता है, फल यह हेतु पक्षविपक्षैकदेशवृत्ति विरुद्ध हेत्वाभास हुआ।

‘पृथिवी नित्य है कार्य होने से’ इस अनुमान में कार्यत्व हेतु विपक्ष घटा आदि सभी अनित्य पदार्थों में तो रहता है, किन्तु पार्थिव परमाणु में, जोकि पृथिवी होने में पक्ष का एक देश है, नहीं रहता, अतः इस हेतु को विपक्षव्यापक पक्षैकदेशवृत्ति हेत्वाभास कहा जाएगा। उपर्युक्त सभी उदाहरणों में साध्य-नित्यत्व का अभाव अनित्य पडा आदि पदार्थों में देखा जा सकता है, अतः उपर्युक्त प्रत्येक भेद सपक्ष के रहने पर हुए।

‘शब्द आकाश का विशेष गुण है, प्रमेय (बुद्धि का विषय) होने से’ इस अनुमान में प्रमेयत्व हेतु पक्ष शब्द तथा विपक्ष रूप आदि दोनों में व्यापक रूप से रहना है अतः यह पक्षविपक्षव्यापक विरुद्ध हेत्वाभास हुआ। यहाँ साध्य ‘आकाश का विशेष गुण होना’ है, जो शब्द के अतिरिक्त अन्यत्र कहीं नहीं रहता है, तथा शब्द स्वयं पक्ष है, इस प्रकार साध्य का सपक्ष होना सम्भव नहीं है।

‘शब्द आकाश का विशेष गुण है केवल प्रयत्न से ही उत्पन्न होने से’ इस अनुमान का हेतु प्रयत्न में ही उत्पन्न होना गत पृष्ठ में दिये गये स्पष्टीकरण के अनुसार पक्ष और विपक्ष के एक देश में ही रहने वाला है, अतः यह पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिविरुद्ध हेत्वाभास कहा जाएगा।

‘बाह्येन्द्रियग्राह्य होने से शब्द आकाश का गुण है, इस अनुमान में बाह्येन्द्रियग्राह्य होना हेतु है, जो पक्ष शब्द में तो व्यापक रूप से रहता ही है तथा विपक्ष रूप आदि में भी विद्यमान रहता है, किन्तु अस्तीन्द्रिय द्रव्यों में विद्यमान सख्या आदि में, जो कि विपक्ष हैं, विद्यमान नहीं है, अतः इसे पक्षव्यापकविपक्षैकदेशवृत्ति विरुद्ध कहा जाएगा।

‘शब्द आकाश का विशेषगुण है, अपदात्मक होने से’ इस अनुमान में ‘अपदात्मक होना’ हेतु है, यह विपक्ष रूप आदि सभी में व्यापक है, किन्तु

पदात्मक शब्दों में विद्यमान नहीं है, अतः इसे पक्षकवेषवृत्ति विपक्षव्यापक विरुद्ध हेत्वाभास कहा जाएगा। स्मरणीय है कि उपयुक्त चारों अनुमानों के साध्य 'आकाश का विशेषगुण होना' पक्ष शब्द के अतिरिक्त अन्यत्र कही नहीं रहता, अतः इसके सपक्ष उदाहरण नहीं दिए जा सकते।

नैयायिकों की परम्परा में विरुद्ध के भेदोपभेद नहीं किये गये हैं। उसका कारण इन भेदोपभेदों में केवल बाह्य भेद होना है तथा कुछ अन्य हेत्वाभासों में समाहित हो जाते हैं। जबकि नैयायिकों की परम्परा में भेदोपभेद कितने मौलिक अन्तर होने पर ही स्वीकार किया जाता है, अन्यथा नहीं। उदाहरणार्थ विरुद्ध हेत्वाभास एक आन्तर भेद के कारण ही पूर्व वर्णित सव्यभिचार आदि में भिन्न माना गया है। जैसे सव्यभिचार का भेद साधारण हेतु सपक्ष में भी रहता है, किन्तु विरुद्ध सपक्ष में कभी नहीं रहता। असाधारण अनैकान्तिक हेतु साध्याभाव में रहता है, किन्तु सर्वत्र साध्याभाव में वह नहीं रहता, जबकि विरुद्ध साध्याभाव स्थल ही रहता है। अनुपसहारी हेतु में तो सभी के पक्ष होने के कारण अन्यत्र और व्यतिरेक दृष्टान्त नहीं हुआ करते, जबकि विरुद्ध में दृष्टान्त अवश्य ही रहता है। सव्यभिचार और विरुद्ध में सबसे मुख्य अन्तर यह है कि सव्यभिचार में केवल व्याप्ति दोषयुक्त रहती है जब कि विरुद्ध में व्याप्ति दोष के स्थान पर विरुद्ध व्याप्ति होती है। प्रथम में जहाँ साध्य के साधन में बाधा होती है, वहीं द्वितीय में हेतु के द्वारा साध्याभाव की मिट्टि होती है।

इस प्रकार विरुद्ध स्वयं तो पूर्ववर्णित अनैकान्तिक में सर्वथा पृथक् है, किन्तु इसके भेदोपभेदों में केवल बाह्य भेद है, आन्तर नहीं अतः उन्हें नैयायिक परम्परा में स्वीकार नहीं किया गया है।

सत्प्रतिपक्ष—जब अनुमान वाक्य में दो हेतुओं का एक साथ प्रयोग किया गया हो जिनमें से एक हेतु साध्य का साधन करता है और दूसरा हेतु साध्य के अभाव का साधन करता है, तो उन दोनों हेतुओं के समूह को सत्प्रतिपक्ष कहते हैं। सत्प्रतिपक्ष का अर्थ है, जिसका प्रतिपक्ष अर्थात् साध्याभावसाधक अन्य हेतु विद्यमान है। न्यायसूत्रकार गौतम ने इसे प्रकरणसम कहा था क्योंकि हेतु का ग्रहण निरर्थक प्राप्त करने के लिए किया जाता है किन्तु दो हेतु होने के कारण निरर्थक के स्थान पर प्रकरण की चिन्ता अर्थात् सन्देह उत्पन्न हो जाता है।^१ जैसे 'शब्द नित्य है' शब्दत्व की भाँति श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा ग्राह्य

होने से तथा शब्द अनित्य है बड़े के समान कार्य होने से' इस अनुमान में 'श्रोत्र ग्राह्य होना' हेतु नित्यता को सिद्ध करता है तथा 'कार्य होना' हेतु अनित्यता का साधक है इस प्रकार दो हेतुओं द्वारा प्रत्येक के साध्य का अभाव सिद्ध किया जा रहा है। विरुद्ध में केवल एक हेतु रहता है तथा वह साध्य का अभाव ही सिद्ध कर सकता है साध्य को नहीं, जबकि इसमें दो हेतु परस्पर विरोधी फल की सिद्धि करते हैं। वैशेषिक सत्प्रतिपक्ष को स्वतन्त्र हेत्वाभास नहीं मानते। उन्होंने अप्रसिद्ध असत् और अनध्यवसित नाम से तीन हेत्वाभास ही माने हैं, जिसकी चर्चा पूर्व पृष्ठ में की जा चुकी है।

महादेव राजाराम बोझास ने तर्क संग्रह के विवरण में वैशेषिकों के मत की चर्चा करते हुए लिखा है कि 'वैशेषिक सत्प्रतिपक्ष का अन्तर्भाव बाधित में करते हैं,' उनका यह कथन विचारणीय है, क्योंकि वैशेषिकों ने बाधित को स्वीकार ही नहीं किया है। यह अवश्य है कि कुछ व्याख्याकारों ने सत्प्रतिपक्ष और बाधित दोनों को ही विरुद्ध के समानार्थक अप्रसिद्ध के अन्तर्गत समाहित करने का प्रयत्न किया है।^१ यद्यपि उन्होंने ही इस अन्तर्भाव को सन्तोषजनक न समझ कर अन्य समाधान भी दिये हैं। बाधित में सत्प्रतिपक्ष का अन्तर्भाव किया भी नहीं जा सकता, क्योंकि सत्प्रतिपक्ष में अनुमान का बाधन समान बलवाले अन्य अनुमान द्वारा किया जाता है, जबकि बाधित में अधिक बल-शाली प्रत्यक्ष द्वारा विरोध किया जाता है। दीधितिकारने सत्प्रतिपक्ष का लक्षण करते हुए इस तुल्य बल को स्पष्ट शब्दों में स्वीकार किया है। उनका कहना है कि जहां साध्यविरोधी व्याप्ति आदि से युक्त हेतु अथवा परामर्श प्राप्त हो रहा है, वह हेतु सत्प्रतिपक्ष कहा जाता है।^२ संक्षेप में हम कह सकते हैं कि जहां तुल्य बलवालो का विरोध हो, तुल्य बल वाले अन्य हेतु द्वारा हेतु के फल अर्थात् अनुमति का प्रतिरोध किया जाता हो, उसे सत्प्रतिपक्ष कहते हैं,^३ तथा जहां असमान बल वालों का विरोध हो उसे असत्प्रतिपक्ष (बाधित) कहते हैं।

सत्प्रतिपक्ष के प्रसङ्ग में एक प्रश्न हो सकता है कि इसमें साध्य और साध्याभाव साधन के लिए जिन दो हेतुओं का प्रयोग किया जाता है उनमें

१. Notes on Tarkasangraha P. 304

२ प्रशस्त पाद सूक्ति (जागदीशी) पृ० ५६६ ३ वही पृ० ५६६

४. (क) तत्त्वचिन्तामणि ११४१ (ख) गदाधरी पृ० १७८८

से क्या दोनों ही हेतु सद्हेतु होते हैं अथवा असद्हेतु अथवा एक सद्हेतु और दूसरा असद् हेतु ? साध्य और साध्याभाव साधक दो हेतुओं में दोनों ही सद्हेतु नहीं हो सकते, क्योंकि एक पक्ष में साध्य और साध्याभाव एक काल में नहीं रह सकते कि उनका दो भिन्न हेतुओं द्वारा साधन किया जा सके। उदाहरणार्थ सत्प्रतिपक्ष के उदाहरण के रूप में पूर्व उपस्थित किये गये अनुमान में पक्ष शब्द नित्य भी हो और अनित्य भी, यह सम्भव नहीं है, दोनों को असद्हेतु भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि शब्द को नित्य अथवा अनित्य में से एक तो होना ही चाहिए, यदि शब्द नित्य है तो नित्यत्व साधक हेतु असद्हेतु होगा, और यदि वह अनित्य है, तो नित्यत्व साधक हेतु को असद्हेतु तथा अनित्यत्व साधक हेतु को सद् हेतु होना चाहिए। इस प्रकार दोनों में से एक हेतु को ही असद् हेतु अर्थात् सत्प्रतिपक्ष हेत्वाभास कहना चाहिए दोनों को नहीं। जबकि सत्प्रतिपक्ष की उपर्युक्त परिभाषा दोनों हेतुओं में समान रूप में सगन होती है, अतः यह परिभाषा दोषपूर्ण है। इसके अतिरिक्त जो हेतु असद् हेतु हो रहा है, उसमें हेतु के धर्म पक्षसत्त्व सपक्षसत्त्व और विपक्षव्यावृत्ति में से किसी एक का अथवा अनेक का अभाव होगा, अतः उस धर्म के अभाव के कारण वह अनैकान्तिक आदि हेत्वाभास में अन्तर्भूत हो जाएगा उसके पृथक् मानने की आवश्यकता न होगी। उदाहरणार्थ यदि हेतु विपक्ष में विद्यमान है और सपक्ष में भी है तो साधारण अनैकान्तिक होगा, यदि वह विपक्ष में नहीं है और सपक्ष में भी नहीं है तो पक्षमात्रवृत्ति होने से उसे असाधारण अनैकान्तिक कहा जाएगा इत्यादि। फलतः उस हेतु विशेष को अनैकान्तिक आदि हेत्वाभास में ही समाहित मानना चाहिए पृथक् नहीं।

किन्तु नैयायिकों का विचार है कि सत्प्रतिपक्ष में दो हेतु एक साथ उपस्थित होते हैं, उनकी व्याप्ति का स्मरण और परामर्श भी साथ साथ ही होते हैं क्रमशः नहीं। भिन्न काल में दो अनुमानों में परस्पर विरोधी होने पर तो एक सद् अनुमान और दूसरा असद् अनुमान होगा, तथा असद् अनुमान का हेतु तो अनैकान्तिक आदि हेत्वाभासों में से अन्यतम होगा, सत्प्रतिपक्ष नहीं। किन्तु जहाँ दो अनुमान समान समय में उपस्थित होते हैं, वहाँ साध्य और साध्याभाव साधक दोनों हेतुओं के समूहात्म्यनात्मक ज्ञान के कारण दोनों व्याप्तियों की स्मृति भी एक साथ होती है, फलतः दोनों प्रकार के परामर्श भी एक साथ उपस्थित होते हैं, अतः एक काल में विरुद्ध दो कार्य करने के कारण

एक भी कार्य उत्पन्न नहीं हो पाता ।^१ अतः उन दो हेतुओं में से किसी एक की भी पृथक् प्रतीति न होने के कारण उन्हें सद् हेतु नहीं कह सकते । इस प्रकार दोनों ही हेतु असद् हेतु के रूप में प्रतीत होंगे, फलतः इनका अन्तर्भाव अन्तःकान्तिक आदि में न किया जा सकेगा । यही कारण है कि नैयायिकों ने सत्प्रतिपक्ष को पृथक् हेत्वाभास के रूप में स्वीकार किया है ।

कणाद तर्कवागीश के अनुसार 'साध्याभावव्याप्य हेतु का पक्ष में होना ही सत्प्रतिपक्ष है ।'^२ इनके मत में सत्प्रतिपक्ष में दो हेतुओं का होना आवश्यक नहीं है । जैसे 'सरोवर अग्नि से युक्त है क्योंकि वह सरोवर है' इस अनुमान में सरोवर पक्ष है, उसमें अग्नि की सिद्धि की जा रही है, इसके लिए हेतु 'सरोवर होना' ही दिया गया है । चूंकि यह हेतु केवल सरोवर में ही रहता है, जो कि पक्ष है तथा केवल पक्ष में रहने वाले हेतु को असाधारण अन्तःकान्तिक कहते हैं ।^३ अतः भाषारत्नकार के सत्प्रतिपक्ष का असाधारण में ही अन्तर्भाव हो जाएगा उसको पृथक् स्वीकार करने की आवश्यकता नहीं है, पृथक् स्वीकृत सत्प्रतिपक्ष तो पक्षमात्रवृत्ति हेतु से सर्वथा भिन्न है ।

असिद्ध असिद्ध हेत्वाभास नैयायिक और वैशेषिक दोनों द्वारा स्वीकृत है ।^४ गौतम ने इसे साध्यसम कहा था । क्योंकि वह हेतु ही साध्य के समान साधन की अपेक्षा रखता है अतः वह साध्य के समान होने से साध्यसम कहा जाता है^५ उदयनाचार्य की परिभाषा के अनुसार जहाँ व्याप्त पक्ष के घर्म के रूप में प्रतीत हो उसे सिद्धि कहते हैं तथा जो उसके विपरीत हो उसे असिद्धि कहते हैं । सरल शब्दों में सिद्धि का न होना ही असिद्धि कहा जाता है । चूंकि पक्षधर्मता ज्ञान से परामर्श उत्पन्न होता है, अतः पक्षधर्म के रूप में साध्य की प्रतीति के बिना परामर्श की उत्पत्ति संभव नहीं है । इस प्रकार परामर्श की उत्पत्ति न होना ही असिद्धि है, यह भी कहा जा सकता है । असिद्धि सव्यभिचार से सर्वथा भिन्न है, असिद्धि में परामर्श नहीं होता, जबकि सव्यभिचार में परामर्श होता तो है किन्तु दोषपूर्ण । जैसा कि इस प्रकरण के प्रारम्भ में स्पष्ट किया जा चुका है,

१. तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११६७

२. भाषारत्न पृ० १८३

३. इसी ग्रन्थ के पृ० २३१ देखें ।

४. (क) प्रसस्त पाद पृ० ११६

(ख) न्याय सूत्र १. २. ४

५. न्याय सूत्र १. २. ८

परामर्श के लिए तीन ज्ञान आवश्यक है पक्षता (पक्ष का ज्ञान) पक्षधर्मता (हेतु का पक्ष-धर्म होना) तथा व्याप्ति ज्ञान । इन तीनों में से किसी एक के भी दोषपूर्ण होने पर असिद्धि दोष हो सकता है^१ जैसे पक्ष का ज्ञान दोषपूर्ण होने पर आश्रयासिद्धि, हेतु का ज्ञान रादोष होने पर स्वरूपासिद्धि तथा व्याप्ति का ज्ञान दोष पूर्ण होने पर व्याप्यत्वासिद्धि दोष होगा । इसी कारण न्याय शास्त्र की परम्परा में असिद्ध हेत्वाभास के तीन भेद माने गये हैं ।

यहां परम्परा शब्द के व्यवहार का तात्पर्य यह है कि कुछ आचार्यों ने तीन के स्थान पर चार आठ अथवा अधिक भेद भी किये हैं । उदाहरणार्थ आचार्य प्रशस्तपाद असिद्ध के चार भेद मानते हैं उभयासिद्ध, अन्यतरासिद्ध, तद्भावा-सिद्ध तथा अनुमेयासिद्ध ।^२ उनके अनुसार 'पक्ष में वादी और प्रतिवादी दोनों द्वारा हेतु की सत्ता को स्वीकार न करना उभयासिद्ध हेत्वाभास है' जैसे शब्द नित्य है सावयव होने से इस अनुमान में हेतु 'अवयव युक्त होना' है, किन्तु कोई भी दार्शनिक सम्प्रदाय शब्द को सावयव नहीं मानता, अतः वादी और प्रतिवादी किसी भी सम्प्रदाय के क्यों न हो दोनों को ही शब्द का सावयव होना स्वीकार न होगा अतः इस हेतु को उभयासिद्ध हेत्वाभास कहा जाएगा ।

घू कि मीमांसक शब्द को कार्य अर्थात् किसी कारण में उत्पन्न नहीं मानते, अतः उनके साथ वाद के प्रसङ्ग में यदि शब्द को अनित्य मिट्ट करके के लिए कार्यत्व को हेतु माना जाए तो वह हेतु वादी प्रतिवादी में अन्यतर मीमांसक को स्वीकार न होने से अन्यतरासिद्ध हेत्वाभास कहा जाएगा ।

घू कि धूम और अग्नि का नियत साहचर्य है, अतः धूम के द्वारा अग्नि की सिद्धि की जाती है, किन्तु धूम की भांति प्रतीत होने के कारण वाष्प को हेतु बनाकर यदि साध्य अग्नि का साधन के किया जाए, तो घू कि वाष्प धूम नहीं है, अतः उस हेतु (वाष्प) को तद्भावासिद्ध हेत्वाभास कहा जाएगा ।

घू कि न्यायशास्त्र की परम्परा में तमस् (अन्धकार) को तेज का अभाव माना जाता है, अतः उसी तमस् को यदि कृष्णरूप के कारण पार्थिव सिद्ध करना चाहे तो उस अनुमान में कृष्णरूपत्व को अनुमेयासिद्ध हेत्वाभास कहेंगे ।

१ तत्त्व चिन्तामणि पृ० ११८०

२ प्रशस्तपादभाष्य पृ० ११६

बौद्ध दार्शनिक दिङ्नाग भी केवल चार प्रकार के असिद्ध मानते हैं :
उभयासिद्ध, अन्यतरासिद्ध, सन्दिग्धासिद्ध और आश्रयासिद्ध ।^१

आचार्य भासवंज ने असिद्ध के चौदह भेद माने हैं 'स्वरूपासिद्ध',
व्यधिकरणासिद्ध, विशेष्यासिद्ध, विशेषणासिद्ध, भागासिद्ध आश्रयासिद्ध, आश्रय-
कदेशासिद्ध, व्यर्थविशेष्यासिद्ध, व्यर्थविशेषणासिद्ध, सन्दिग्धासिद्ध, सन्दिग्ध-
विशेष्यासिद्ध, सन्दिग्धविशेषणासिद्ध, विरुद्धविशेष्यासिद्ध और विरुद्धविशेषणा-
सिद्ध, तथा ये भेद भी यदि वादी और प्रतिवादी में दोनों को ही अमान्य हो तो
उभयासिद्ध तथा अन्यतरासिद्ध को अमान्य होने पर अन्यतरासिद्ध भेद से विभक्त
होकर अट्ठाइस प्रकार के हो जाते हैं ।^२

आचार्य बल्लभ के अनुसार लिङ्ग के रूप में अनिश्चित हेतु को असिद्ध हेतु
कहते हैं,^३ अर्थात् जो हेतु पक्षधर्म के रूप में ज्ञात न हो और जिसकी व्याप्ति
का ज्ञान न हो उसे असिद्ध हेत्वाभास कहते हैं ।^४ किन्तु असिद्ध की यह
परिभाषा अधिक उपयुक्त नहीं है, क्योंकि व्याप्ति का अभाव और पक्ष
धर्मज्ञान का अभाव इन दोनों की पृथक् पृथक् असिद्धि आचार्य बल्लभ भी नहीं
मानते । यदि यह कहा जाए कि 'व्याप्ति और पक्षधर्मज्ञान से सिद्धि होती
है, तथा व्याप्ति एवं पक्षधर्मज्ञान के अभाव में सिद्धि नहीं होती, अतः उस
अभाव से युक्त हेतु को असिद्धि कहेंगे' तो यह कथन उचित न होगा, क्योंकि
व्याप्ति आदि का अभाव न होने पर ही हेतु मद्देतु होता है, अनैकान्तिक आदि
प्रत्येक हेत्वाभास में व्याप्ति का अभाव तो रहता ही है, अतः असिद्ध का लक्षण
प्रत्येक हेत्वाभास में अतिव्याप्त होगा ।^५

भासवंज ने पक्ष में हेतु का रहना अनिश्चित होने पर उस हेतु को असिद्ध
हेत्वाभास कहा था ।^६ किन्तु असिद्ध का यह लक्षण सोपाधिक (उपाधि सहित)
हेतु में अव्याप्त रहता है जबकि उपाधियुक्त हेतु से साध्य की सिद्धि नहीं होती,
तथा उसे अन्य किसी हेत्वाभास में समाहित नहीं किया जा सकता ।

इसलिए दीधितिकार ने अनैकान्तिक अर्थात् साधारण आसाधारण और

१. न्यायप्रवेश पृ० ३

२. न्यायसार पृ० ७-६

३. न्यायलीलावती पृ० ६११

४. न्यायलीलावती प्रकाश पृ० ६११

५. तत्त्वचिन्तामणि पृ० १८४५,

६. न्याय सार पृ० ७

अनुपसहारी से भिन्न यथार्थ ज्ञान का विषय होते हुए भी परामर्श के विरोधी होने वाले हेतु को असिद्ध हेत्वाभास कहा है ।^१

असिद्धि की सबसे अधिक स्पष्ट परिभाषा गणेशने की है, उनका कहना है कि हेतु के आश्रय, स्वरूप अथवा व्याप्यत्व का सिद्ध न होना ही असिद्धि है तथा इनसे प्रत्येक की सिद्धि का ज्ञान न होने से अनुमिति में बाधा होती है ।^२

इस प्रकार असिद्ध के पूर्व निर्दिष्ट भेद करना ही अधिक उपयुक्त होगा ।

आश्रयासिद्ध - आश्रयासिद्ध शब्द स्वतः ही अपनी परिभाषा स्पष्ट करता है अर्थात् पक्ष के धर्म हेतु के आश्रय का अभाव जिस हेतु में हो वह आश्रयासिद्ध है । जैसे—'आकाशकमल सुगन्धित है कमल होने से' इस अनुमान में कमल होना (कमलत्व) हेतु के आश्रय 'आकाश कमल' का ज्ञान होता ही नहीं, अतः इस हेतु को आश्रयासिद्ध हेत्वाभास कहते हैं । प्रस्तुत उदाहरण में पक्ष सामान्यकमल नहीं है, किन्तु आकाशीयकमल है, जिसका धर्म कमलत्व सामान्य न होकर आकाशीयत्वविशिष्ट कमल का धर्म है, इस प्रकार पक्षतावच्छेदक धर्म आकाशीयत्वविशिष्टकमलत्व अथवा नैयायिक भाषा में आकाशीयत्वविशिष्टकमलत्व होगा, क्योंकि नैयायिकों का सिद्धान्त है कि जब सामान्य विशेषण को छोड़कर विशेषणविशिष्ट किसी धर्म का कथन किया जाना है, तब वह धर्म विशेष्य का नहीं किन्तु विशेषण का ही धर्म माना जाता है (सति विशेष्ये बाधे विशिष्टावुद्धि विशेषणमुपसक्रामति) । इस सिद्धान्त के अनुसार पक्षतावच्छेदक धर्म आकाशीयत्व होगा कमलत्व सामान्य नहीं, तथा इस प्रकार यहाँ पक्षतावच्छेदक धर्म का अभाव होने से पक्षता न होगी ।

स्वरूपासिद्ध—यह शब्द भी अपने में अत्यन्त स्पष्ट है, अर्थात् जहाँ हेतु का स्वरूप स्वयं ही सिद्ध नहीं होता । हेतु की सिद्धि किसी प्रमाण से ज्ञात नहीं होती । जैसे 'शब्द गुण है चक्षुर्ग्राह्य होने से' इस अनुमान में शब्द के गुणत्व की सिद्धि के लिए दिया गया हेतु 'उसका चक्षुरिन्द्रियग्राह्य होना' स्वयं ही असिद्ध है । इस प्रकार पक्ष में हेतु का होना सिद्ध न होने से इसे स्वरूपासिद्ध हेत्वाभास कहते हैं । स्वरूपासिद्ध और आश्रयासिद्ध में अन्तर यह है कि आश्रयासिद्ध में पक्षसिद्ध नहीं होता, क्योंकि या तो वह अयथार्थ होता है अथवा दोष-

युक्त । जबकि स्वरूपासिद्ध में हेतु और उसका आश्रय पक्ष दोनों ही यथार्थ होते हैं, किन्तु उनका परस्पर सहभाव नहीं होता ।

कुछ विद्वान् स्वरूपासिद्ध के चार प्रकार मानते हैं—शुद्धासिद्ध, भागासिद्ध, विशेषणासिद्ध और विशेष्यासिद्ध ।^१ जैसे . 'शब्द गुण है, चक्षुरिन्द्रियग्राह्य होने से' यहा हेतु शुद्धासिद्ध है । 'घटपट आदि पृथिवी है घट होने से' यहा 'घट होना' हेतु पक्ष के एक अश घट में तो सिद्ध है किन्तु द्वितीय अश पट आदि में घटत्व न होने से असिद्ध है, इस प्रकार एक भाग में असिद्ध होने से इसे भागासिद्ध हेत्वाभास कहते हैं । इसी प्रकार 'वायु प्रत्यक्ष है, रूपवान् होते हुए स्पर्शवान् होने से' इस अनुमान में सविशेषण हेतु का 'विशेषण' रूपवान् होना वायु में सिद्ध नहीं हो सकता, अतः इसे विशेषणासिद्ध हेत्वाभास कहते हैं, तथा 'वायु प्रत्यक्ष है स्पर्शवान् होते हुए रूपवान् होने से' इस अनुमान में सविशेषण हेतु का विशेषण अश स्पर्शवान् होना तो सिद्ध है, किन्तु विशेष्य अश रूपवान् होना सिद्ध नहीं है, अतः इस हेतु को विशेष्यासिद्ध हेत्वाभास कहते हैं । इन चारों ही भेदों में स्वरूपासिद्ध का सामान्यलक्षण 'हेतु का पक्ष में सिद्ध न होना' समान रूप से विद्यमान है क्योंकि प्रत्येक स्थिति में हेतु पक्ष में सिद्ध नहीं होता । जैसाकि पहले स्पष्ट किया जा चुका है कि हेतु के पांच धर्मों में से सभी धर्मों के विद्यमान रहने पर वह हेतु सद्हेतु तथा किसी एक के भी विद्यमान न रहने पर वह हेतु हेत्वाभास होता है । प्रस्तुत असिद्ध भेद में पक्ष सत्त्व (पक्षधर्मत्व) का अभाव रहता है, अतः यह भी सव्यभिचार आदि के समान हेत्वाभास है ।

व्याप्यत्वासिद्ध—असिद्ध का तृतीय भेद व्याप्यत्वासिद्ध है । इसमें हेतु साध्य का व्याप्य नहीं बन पाता । अन्नभट्ट के अनुसार उपाधि सहित हेतु को व्याप्यत्वासिद्ध कहते हैं ।^२ उपाधि उस धर्म विशेष को कहते हैं, जिसके रहने पर ही हेतु साध्य के साथ रहे तथा न रहने पर न रहे । यह धर्म साध्य युक्त सभी स्थलों में रहता है, किन्तु हेतुयुक्त सभी स्थलों में नहीं रहता ।^३ उपाधि-शब्द की व्युत्पत्ति के अनुसार 'जो समीपवर्ती को अपने धर्म से प्रभावित करले उसे उपाधि कहते हैं । जैसे लाल फूल समीपवर्ती स्फटिक मणि को अपनी

१ तर्क किरणावली पृ० ११३

२ तर्क संग्रह पृ० ११४

३. वही पृ० ११४

ालिमा से प्रभावित करता है उसस्थिति में स्फटिक की लालिमा स्वाभाविक न होकर उपाधिकृत कही जाएगी तथा फूल को उपाधि कहा जाएगा। इसी प्रकार सर्वव्यापक आकाश घट के कारण घट परिमाण में परिमित हो जाता है, यहाँ आकाश का सीमित परिमाण स्वाभाविक न होकर उपाधि के कारण उत्पन्न कहा जाएगा, तथा घड़े को उपाधि कहा जाएगा। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि, उपाधि वह धर्म है, जिससे कोई पदार्थ कुछ काल के लिए कुछ विशेष धर्म से युक्त प्रतीत होता है। यद्यपि वस्तु का अपना स्वतन्त्र धर्म होता है किन्तु वह उपाधि के कारण प्रतीत न होकर उपाधिगत धर्म ही उस वस्तु में निजधर्म के रूप में प्रतीत होता है। जैसे 'पर्वत धूमयुक्त है क्योंकि वह अग्नि युक्त है' इस अनुमान में साध्य धूम युक्त होना है तथा हेतु 'अग्नियुक्त होना', किन्तु साध्य धूम साधन अग्नि के साथ सदा नहीं रहता, उदाहरणार्थ गरम लोहे के गोले में हेतु अग्नि है, किन्तु साध्य धूम नहीं। साध्य भले ही अधिक-स्थान में रहने वाला हो, किन्तु हेतु को अधिक स्थान में रहने वाला अर्थात् व्यापक नहीं होना चाहिए। उसे तो व्याप्य अर्थात् समान अथवा कम स्थानों में रहने वाला होना चाहिए। यह व्याप्यत्व प्रस्तुत हेतु में नहीं है। यदि विचार करें तो प्रतीत होता है कि गीले ईंधन का संयोग एक ऐसा धर्म है कि जब वह हेतु के साथ रहता है तो साध्य भी रहता है, जैसे रसोई घर में गीले ईंधन के साथ हेतु अग्नि है तो साध्य धूम भी है, किन्तु गरम लोहे के गोले में हेतु के साथ वह विशेष धर्म 'गीले ईंधन का अग्नि से संयोग' नहीं है, तो वहाँ साध्य धूम भी नहीं है। इस प्रकार यह धर्म धूम का नियन सहचारी है किन्तु यह गीले ईंधन का संयोग अग्नि के साथ नियतरूप से नहीं रहना अतएव इस स्थिति विशेष को उपाधि कहने है। इस उपाधि से युक्त रहने पर ही 'अग्नि युक्त होना हेतु साध्य 'धूम' का साधक हो सकता है अन्यथा नहीं, अतएव इस उपाधि से युक्त होने के कारण 'अग्नि युक्त होना हेतु व्याप्यत्वासिद्ध है।

दीपिकाकार के अनुसार उपाधि के चार प्रकार हैं : केवल साध्यव्यापक, पक्षधर्माच्छिन्नसाध्यव्यापक, साधनाधर्माच्छिन्नसाध्यव्यापक तथा उदासीन-धर्माच्छिन्नसाध्यव्यापक। 'पूर्व पंक्तियों में वर्णित 'गीले ईंधन का संयोग केवल साध्य के रहने पर ही हेतु के साथ रहता है 'अन्यथा नहीं' अतः वह केवल साध्यव्यापक उपाधि है। 'वायु प्रत्यक्ष है, प्रत्यक्ष स्पर्श का आश्रय

होने से' इस अनुमान के हेतु 'प्रत्यक्ष स्पर्शाश्रयत्व' के साथ सर्वत्र प्रत्यक्ष योग्यता नहीं होती, क्योंकि नैयायिकों के अनुसार बहिरिन्द्रिय द्रव्य प्रत्यक्ष वही होता है, जहां उद्भूत रूप भी विद्यमान है, अतः जहां जहां उद्भूत रूप के साथ प्रत्यक्ष स्पर्शाश्रयत्व विद्यमान है, वही वही द्रव्य का प्रत्यक्ष होता है अन्यथा नहीं, जैसे मानस प्रत्यक्ष में। प्रस्तुत अनुमान में वायु पक्ष है, उसका धर्म बहिर्द्रव्यत्व (स्थूल द्रव्य होना) है, उससे युक्त प्रत्यक्ष पृथिवी जल और अग्नि में है, उनमें 'उद्भूत रूप' भी विद्यमान है, तथा इस पक्षधर्म 'बहिर्द्रव्यत्व' का आत्मा आदि में अभाव है, उन्हे छोड़कर अन्यत्र साध्य के साथ 'उद्भूत रूपवत्त्व' रहता है, इस प्रकार वह पक्षधर्मावच्छिन्न (पक्षधर्म से युक्त) में साध्य के साथ व्यापक है, तथा हेतु प्रत्यक्ष स्पर्श का आश्रय होना' वायु में विद्यमान है किन्तु वहां उद्भूत रूप नहीं है इस प्रकार यह साधन के साथ अव्यापक भी है फलतः यह 'उद्भूत रूप वाला होना' उपाधि पक्षधर्मावच्छिन्न साध्यव्यापक कही जाएगी। 'ध्वंसाभाव नाशवान् है क्योंकि वह उत्पन्न होता है' इस अनुमान में उत्पन्न होना हेतु में 'भावत्व अर्थात् भाव पदार्थ होना' उपाधि है, वह क्योंकि 'जो जो उत्पन्न होता है वह वह नाशवान् है, यह व्याप्ति केवल भाव पदार्थों में ही सगत होती है, अतः व्याप्ति में 'भावपदार्थ होने पर' यह विशेषण आवश्यक है, क्योंकि प्रागभाव उत्पन्न न होने पर भी नाशवान् है। इस प्रकार भावत्व उपाधि उत्पन्न होने वाले अनित्य पदार्थों में रहती है, उत्पन्न न होने वाले पदार्थों में नहीं। इसलिए भाव पदार्थ होना जन्यत्व (उत्पन्न होना) हेतु से युक्त अनित्यत्व में व्यापक है। इस प्रकार इस उपाधि को साधनधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक कह सकते हैं। 'प्रागभाव नाशवान् है, ज्ञान का विषय होने से' इस अनुमान में ज्ञान का विषय होना हेतु है तथा भावत्व (भाव पदार्थ होना) उपाधि है, जो जो भाव पदार्थ ज्ञान के विषय हैं, वे ही विनाशी हैं, अत्यन्ताभाव भाव पदार्थ नहीं है अतः वह विनाशी भी नहीं है। इसके साथ ही यह भावत्व उत्पन्न होने वाले पदार्थों में भी विद्यमान रहता है। यह जन्यत्व (उत्पन्न होना) धर्म न तो पक्ष का धर्म है और न साधन का, अपितु दोनों से भिन्न (उदासीन) का धर्म है, जिसके साथ साथ भावत्व (उत्पत्ति) उपाधि रहती है; अतः इस उपाधि को उदासीनधर्मावच्छिन्नसाध्यव्यापक उपाधि कहा जाएगा।

इस प्रकार हम देखते हैं कि व्याप्यत्वासिद्ध हेतु (हेत्वाभास) साध्य का नियत सहचारी नहीं है और इसीलिए ऐसे हेतुओं में हेतु और साध्य की व्याप्ति

नहीं हो सकती, जबकि स्वरूपासिद्ध हेतु (हेत्वाभास) का पक्षधर्म होना सम्भव नहीं होता ।

विश्वनाथ आदि नव्य नैयायिक साध्य सहचरित हेतु के लिए यह आवश्यक मानते हैं कि वह धर्मान्तर से युक्त न हो अर्थात् हेतु वाचक पद सविशेषण न हो ।^१ यदि हेतु धर्मान्तर से युक्त हो तो वह साध्यव्याप्य नहीं रह जाता । ऐसी स्थिति में व्याप्यत्व का अभाव होने पर वे व्याप्यत्वासिद्ध हेत्वाभास मानते हैं । जैसे पर्वत अग्नि वाला है नील धूम युक्त होने से^२ इस अनुमान में 'नील धूम वाला होना' हेतु है, जबकि अग्नि और धूम के सहभाव दर्शन में धूम सामान्य है, नील धूम नहीं । यद्यपि प्रतीत तो यह होता है कि धूम और नील धूम परस्पर अभिन्न है, किन्तु वस्तुतः धर्म विशेष का संयोग होने के कारण दोनों ही पूर्णतः भिन्न हैं ।^३ क्योंकि धर्म विशेष का संयोग वस्तु को भिन्न गुणा वाला बना देता है, अतः वस्तु भी भिन्न ही हो जाती है ।

व्याप्यत्वासिद्ध की परिभाषा सम्बन्ध में नैयायिकों के प्राचीन और नवीन सम्प्रदायों में अत्यधिक मत भेद है । विश्वनाथ व्याप्यत्वासिद्ध की परिभाषा में उपाधि की कही चर्चा भी नहीं करते, जबकि अन्नभट्ट उपाधि को ही व्याप्यत्वासिद्ध का आधार मानते हैं ।^४ तर्कभाषाकार केशवमिश्र ने दोनों प्रकार का व्याप्यत्वामिद्ध स्वीकार किया है ।^५

कुछ विद्वान् सोपाधिक हेतु को असिद्ध के अन्तर्गत न रखकर सव्यभिचार में अन्तर्भूत मानते हैं । उनका कथन है कि उपाधि व्याप्ति में दोष उत्पन्न करती है, तथा व्याप्ति दोष से परामर्श में बाधा होती है, इस प्रकार उपाधि व्याप्ति में दोष उत्पन्न करते हुए परामर्श के प्रतिबन्ध द्वारा अनुमिति की प्रतिबन्धक है । फलतः उपाधि हेतु का दोष नहीं है, अपितु अनुमिति के कारण परामर्श के प्रतिबन्ध में अन्यथासिद्ध है । सोपाधिक हेतु का मुख्य दोष तो व्यभिचार है, जो उपाधि द्वारा उत्पन्न होता है । इस प्रकार व्यभिचार द्वारा प्रतिबन्धक होने से व्याप्यत्वासिद्ध हेतु सव्यभिचार हेतु से अभिन्न सिद्ध होता है ।

१. न्यायमुक्तावली पृ० ३४७-४८

३. तर्क संग्रह पृ० ११४

२. दिनकरी पृ० ३४८

४. तर्क भाषा पृ० ४४-४५

इस प्रसंग में यह प्रश्न हो सकता है कि जब व्याप्यत्वासिद्ध और सव्यभिचार अभिन्न प्रतीत होते हैं तो क्या कारण है कि नैयायिकों ने इसे (व्याप्यत्वासिद्ध को) सव्यभिचार से पृथक् स्वीकार किया है ? इस प्रश्न के समाधान के रूप में केवल इतना ही कहा जा सकता है कि यद्यपि व्याप्ति दोष दोनों में समान रूप से रहता है और इसी कारण दोनों अभिन्न प्रतीत भी होते हैं, किन्तु यह प्रतीति यथार्थ नहीं है, क्योंकि व्यभिचार की प्रतीति भावात्मक रूप से होती है, जबकि असिद्धि की प्रतीति अभावात्मक होती है। व्यभिचार दोष स्पष्ट रूप से प्रतीत होता है, जबकि असिद्धि सामान्यतः प्राप्त है, वह भाव रूप से स्पष्ट नहीं होती। जैसे शब्द नाशवान् है सत्तावान् होने से' इस अनुमान में नाशवान् होना और सत्तावान् होना साध्य और साधन के रूप में व्यवहृत हो रहे हैं, किन्तु ये दोनों परस्पर नियत सहचारी हैं या नहीं ? यह सरलता पूर्वक नहीं कहा जा सकता। साधारण रूप से तो यही प्रतीत होता है कि ये दोनों ही धर्म सभी वस्तुओं में सामान्यतया विद्यमान रहते हैं, अतः इनमें कौन व्याप्य है और कौन व्यापक यह प्रतीति सुलभ नहीं होती। न्यायबोधिनीकार गोवर्धन व्यभिचार में साध्य के अभाव वाले स्थल में साधन का रहना तथा असिद्ध में (साध्य के अभाव वाले स्थल में) साधन के अभाव का अभाव स्वीकार किया है। इस प्रकार व्यभिचार दोष भावात्मक है, जबकि असिद्ध अभावात्मक। इस अन्तर को भी केवल शाब्दिक कहा जा सकता है, सम्भवतः इसीलिए अन्नभट्ट ने व्याप्यत्वासिद्ध में उपाधि को आवश्यक माना है।

बाधितः—नैयायिकों द्वारा स्वीकृत पाचषा हेत्वाभास बाधित है। गौतम ने इसे कालातीत नाम से स्वीकार किया था। गौतम कृत कालातीत की परिभाषा स्वयं अपने में अधिक स्पष्ट नहीं है, इसीलिए एक अज्ञाननामा आचार्य ने, जिनका उल्लेख भाष्यकार वात्स्यायन ने किया है, न्यायवाक्य के अवयवों में क्रम विपर्यय को ही कालातीत स्वीकार किया था। किन्तु उनके मत को परवर्त्ती किसी विद्वान् ने स्वीकार नहीं किया। क्योंकि संस्कृत भाषा की यह एक सामान्य परम्परा रही है कि जिस पद का जिस पद के साथ अर्थतः सम्बन्ध रहता है, पदों के दूर रहने पर भी उस अर्थ की प्रतीति होती ही है, अर्थ के असमान रहने पर भ्रान्त्यर्थ भी प्रतीति का कारण नहीं हो पाता।

काव्य में क्रम विशेष के आधार पर अर्थ की व्यञ्जना में अन्तर आना भले ही दूसरी बात है।^१ गौतम ने न्याय वाक्य में क्रम विपर्यय को हेत्वाभास न मानकर ही उसे अप्राप्तकाल निग्रहस्थान नाम से स्वीकार किया है।^२ वात्स्यायन के अनुसार कालातीत का तात्पर्य है, जो हेतु काल अतीत हो जाने कारण अब साध्य के साधन में समर्थ नहीं है। जैसे 'शब्द नित्य है क्योंकि वह सयोग से व्यग्य होता है, इस अनुमान में सयोग से व्यजित होना' हेतु है, किन्तु शब्द की उपलब्धि के समय वह सयोग नहीं रहता, अतः उपलब्धि के समय सयोग द्वारा व्यञ्जना न होने में (सयोग द्वारा व्यग्य होने का काल अतीत हो जाने के कारण) इस प्रकार के हेतु को उनके अनुसार कालातीत हेत्वाभास कहा जा सकता है।^३

परवर्ती नैयायिकों ने जिस हेतु के साध्य का अभाव प्रमाणान्तर से बाधित हो उसे बाधित हेत्वाभास माना है। बाधित के प्रसङ्ग में नव्यनैयायिकों की इस नवीन मान्यता के सूत्र भी वात्स्यायनभाष्य में खोजे जा सकते हैं, जैसे पूर्व उदाहरण में कालातीत के लक्षण का संगमन करते हुए वे कहते हैं कि 'व्यक्त सयोग का समय व्यग्य रूप के समय में भिन्न नहीं होता व्यक्त दीपक के प्रकाश और घट के सयोग होने पर व्यग्य घट की प्रतीति होती है, तथा दीप प्रकाश एवं घट के सयोग की निवृत्ति हो जाने पर घट की प्रतीति भी समाप्त हो जाती है। दारू और परशु का सयोग होने पर शब्द की प्रतीति होती है किन्तु उस सयोग के नाश हो जाने पर भी दूरस्थ व्यक्तियों को शब्द की प्रतीति होती है, इसलिए यह प्रतीति सयोग से निर्मित नहीं है। क्योंकि कारण के अभाव होने पर कार्य का भी अभाव होता है।'^४ वात्स्यायन की यह निषेध प्रक्रिया एक प्रकार का अनुमान है जिसके द्वारा पूर्व अनुमान के हेतु 'सयोग व्यग्य होता' हेतु का स्पष्ट रूप से निषेध किया गया है। इस प्रकार अनुमान द्वारा बाध की प्रक्रिया को देखकर प्रमाणान्तर से साध्य का

१ 'वाक्य में पदक्रम के महत्व' के सम्बन्ध में मेरे शोध प्रबन्ध 'महिमभट्ट कृत काव्य दोष विवेचन एक अध्ययन' का क्रमदोष प्रकरण देखिए।

२. न्याय सूत्र पृ० ५. २. १०

३ (क) न्याय भाष्य पृ० ४२ (ख) न्याय सद्योत पृ० १८६

४. न्याय भाष्य पृ० ४२

बाध दूसरे शब्दों में साध्याभाव का ज्ञान, बाधित है ऐसा नैयायिकों ने स्वीकार किया है।

इस प्रकार नवीन मत में जिस हेतु के साध्य का अभाव प्रमाणान्तर से बाधित हो रहा हो उसे बाधित या कालातीत हेत्वाभास कहते हैं।^१ किन्तु यह प्रमाणान्तर बलवत्तर होना चाहिए, अन्यथा समबल होने पर या प्रमाणान्तर के निर्बल होने पर प्रस्तुत हेतु का भी बाध न हो सकेगा। गंगेशोपाध्याय तथा अन्नभट्ट आदि नैयायिकों के अनुसार साध्याभाव प्रमाणान्तर से निश्चित होना चाहिए, साथ ही प्रमात्मक भी।^२ इसीलिए उन्होंने उस हेतु को बाधित हेत्वाभास माना है, जिसके पक्ष में साध्य का अभाव प्रमाणान्तर द्वारा निश्चित हो चुका है। साध्याभाव को प्रमात्मक ही क्यों होना चाहिए इस सम्बन्ध में उनका कथन है कि साध्याभाव ज्ञान के अप्रमात्मक होने पर साध्याभाव सन्देह एवं साध्याभाव भ्रम से अनुमिति का प्रतिबन्ध नहीं होता।^३ तत्त्वचिन्तामणि के व्याख्याकार रघुनाथ शिरोमणि का विचार है कि यद्यपि बाधित हेत्वाभास में साध्याभावज्ञान प्रमा अर्थात् यथार्थज्ञान ही होता है, अयथार्थ नहीं, फिर भी उस ज्ञान के प्रमात्व को अनुमिति के प्रतिबन्ध में कारण नहीं मानना चाहिए, क्योंकि 'पक्ष में साध्य के अभाव का ज्ञान प्रमा है' इस ज्ञान में यथार्थता के ज्ञान का विपक्ष पक्ष में साध्य का अभाव नहीं किन्तु उसका ज्ञान, तथा ज्ञान के ज्ञान का सम्बन्ध अनुमितिगत साध्य से साक्षात् नहीं है, अतः वह ज्ञान अनुमिति का प्रतिबन्धक नहीं हो सकता है।^४

बाधित हेत्वाभास के लक्षण को निर्दोष बनाने के लिए अवच्छिन्न शब्द का प्रयोग करने की आवश्यकता है, जिसके फलस्वरूप वह आवश्यक हो जाएगा कि सम्पूर्ण पक्ष में साध्य का अभाव निश्चित हो, अंशमात्र में नहीं। फलतः यह वृक्ष बन्दर के सयोग से युक्त है, विशिष्ट प्रकार का कम्पन होने से' इस अनुमान में, मूल में (मूलावच्छेदेन) अथवा तने में बन्दर के सयोग का अभाव जात होने पर भी अनुमान में बाधा न होगी तथा ऐसे स्थलों में बाधित लक्षण की अतिव्याप्ति न होगी।

१. तर्क भाषा पृ० ४६

२ (क) तत्त्व चिन्तामणि पृ० ११६५ (ख) तर्क संग्रह पृ० ११६

३. तत्त्वचिन्तामणि पृ० १२१२-१३ ४ अनुमान दीधिति पृ० १२०८

यहा यह स्मरणीय है कि सव्यभिचार आदि हेत्वाभासों में परामर्श के प्रतिबन्ध द्वारा अनुमिति का प्रतिबन्ध होता है जबकि बाधित में साक्षात् अनुमिति का ही प्रतिबन्ध होता है ।

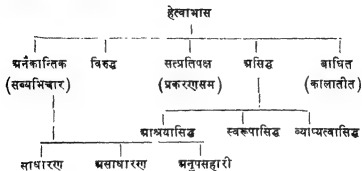
भासवंश ने बाधित हेत्वाभास के प्रत्यक्षविरुद्ध, अनुमान विरुद्ध, प्रत्यक्षैक-
देश विरुद्ध, अनुमानैकदेशविरुद्ध एवं आगमैकदेशविरुद्ध भेद से छ भेद किये
हैं, किन्तु इन भेदों में प्रतिबन्ध की प्रक्रिया में किसी प्रकार का अन्तर नहीं
है और नहीं ही उसमें कोई वैशिष्ट्य है, अतः नैयायिकों ने इसके विभाजन की
आवश्यकता नहीं समझी । यदि किस प्रमाण द्वारा साध्य का अभाव निश्चित
हो रहा है, इस आधार पर बाधित के भेद करना चाहे तो प्रत्येक दर्शन में
प्रमाणों की मान्यता के आधार पर बाधित के भेद करने होंगे । यदि उन
प्रमाणों के एक देश के विरोध के आधार पर भी भेद स्वीकार किये जाएं तो
नैयायिकों के मत में प्रत्यक्ष बाधित, प्रत्यक्षैकदेश बाधित, अनुमान बाधित,
अनुमानैकदेश बाधित, उपमान बाधित, उपमानैकदेश बाधित, आगम बाधित,
आगमैकदेश बाधित भेद से आठ प्रकार के शुद्ध बाधित तथा दो या अधिक
प्रमाणों द्वारा अथवा उनके एकदेश द्वारा साध्याभाव ज्ञात होने पर बाधित
के बहुर भेद संकीर्ण हो सकने हैं ।^१ किन्तु नैयायिकों ने इस प्रकार के भेदोपभेद
को आवश्यक नहीं माना है ।

१ न्यायसार पृ० ११

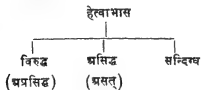
२. बाधित हेत्वाभास के संभावित संकीर्ण भेद इस प्रकार हैं—
(१) प्रत्यक्षानुमान बाधित (२) प्रत्यक्षोपमान बाधित, (३) प्रत्यक्षागम-
बाधित, (४) प्रत्यक्षैकदेशानुमानबाधित, (५) प्रत्यक्षैकदेशोपमानबाधित,
(६) प्रत्यक्षैकदेशागमबाधित, (७) प्रत्यक्षानुमानैकदेश बाधित ।
(८) प्रत्यक्षोपमानैकदेशबाधित, (९) प्रत्यक्षागमैकदेश बाधित (१०) प्रत्य-
क्षैकदेशानुमानैकदेशबाधित, (११) प्रत्यक्षैकदेशोपमानैकदेशबाधित, (१२)
प्रत्यक्षैकदेशागमैकदेशबाधित; इस प्रकार प्रत्यक्षबाधित के बारह भेद होंगे
तथा अनुमान के ग्यारह, उपमान के दस एवं आगम के नौ कुल मिलाकर
संकीर्ण के बयालिस भेद हो सकते हैं । इसके अतिरिक्त तीन-चार
प्रमाणों के बीस सकर प्रकार भी संभव हैं । फलतः कुल बहुर भेद हो
सकते हैं ।

संक्षेप में हेत्वाभास के भेद प्रभेद निम्नलिखित हैं :—

न्याय के अनुसार



बंशेविक के अनुसार



पाच हेत्वाभासों के विवेचन के समय एक प्रश्न उपस्थित हो सकता है कि इनकी संख्या पाच ही क्यों रखी गयी है ? क्या इन पाच हेतु दोषों के अतिरिक्त अन्य कोई दोष ऐसे नहीं है, जो अनुमिति की प्रक्रिया में बाधक हो ? यदि है तो उनका परिगणन क्यों नहीं किया गया ? इस प्रश्न के समाधान के रूप में हम इतना ही कह सकते हैं कि अनुमिति प्रक्रिया में बाधक पक्षगत उदाहरणगत आदि अनेक दोष हो सकते हैं, बौद्ध आदि दार्शनिकों, कुछ नैयायिकों तथा पाश्चात्य दार्शनिकों ने उन्हें स्वीकार भी किया, जिनकी चर्चा हेत्वाभासों के विवेचन के प्रारम्भ में की भी जा चुकी है, किन्तु नैयायिकों ने उन्हें हेत्वाभासों के समान महत्व प्रदान नहीं किया है। उसका कारण यह है कि अनुमान की प्रक्रिया में कोई दोष चाहे वह प्रतिज्ञा से सम्बन्धित हो या पक्ष से अथवा उदाहरण से वह किसी न किसी अर्थ में हेतु को दोष पूर्ण अवश्य करता है। जैसा कि हम देख चुके हैं बाधित में प्रतिज्ञा प्रमाण विरुद्ध होती है, आश्रयासिद्ध में पक्ष सदोष रहता है, जिसके

फलस्वरूप हेतु में भी दोष आ जाता है। क्योंकि हेतु ही प्रतिज्ञा और निगमन के बीच सम्बन्ध की स्थापना करने वाला है, हेतु के आधार पर ही पक्ष और उदाहरण में समानता की स्थापना कर निरूपण प्राप्त किया जाता है, तथा वही सम्पूर्ण न्याय प्रक्रिया (पञ्चावयवावयव) का केन्द्र है, फलतः किसी प्रकार का भी दोष हेतु को प्रभावित किये बिना नहीं रह सकता, अतएव अधिकांश दोषों का समावेश हेत्वाभासों में हो सकता है।

जैसा कि हम पहले देख चुके हैं : न्यायशास्त्र की प्रक्रिया के अनुसार अनुमिति प्राप्त करने के लिए निर्दोष परामर्श आवश्यक है। निर्दोष परामर्श के लिए तीन बातें आवश्यक हैं पक्षता पक्षधर्मता और व्याप्ति। साथ ही इन तीनों का भी निर्दोष होना आवश्यक है। अनुमान सम्बन्धों समस्त दोष इन तीनों में से किसी एक में अथवा अनेक में अवश्यमेव समाहित होंगे। जब दोष पक्षधर्मता (हेतुता) में विद्यमान होगा तब वह निस्सन्देह हेत्वाभास का विषय होगा। जब वह (दोष) पक्षता में रहेगा तो पक्ष निश्चित रूप से अवास्तविक होगा, जैसे गगनारविन्द अथवा ऐसी वस्तु जिसमें हेतु नहीं रह सकता, ऐसी दोनों निश्चितया आश्रयासिद्ध और स्वरूपासिद्ध में आ सकती है। है। व्याप्ति में दोष होने पर अनैकान्तिक व्याप्यत्वासिद्ध आदे हेत्वाभास का क्षेत्र होगा। पाश्चात्य दर्शन में स्वीकृत Illicit process of minor term में भी व्याप्ति दोष ही रहता है। इसके अतिरिक्त अन्य कुछ दोषों का समावेश गौतम स्वीकृत जाति अथवा निग्रह स्थान में हो जाता है, क्योंकि उनके अनुसार हेत्वाभास भी तो निग्रह स्थान का एक प्रकार ही है। इन सबके अतिरिक्त न्यायशास्त्र में अन्योन्याश्रय अनवस्था तथा चक्रक दोषों को भी स्वतन्त्र रूप से स्वीकार किया जाता है, जिनकी चर्चा हम तर्क विवेचन के समय कर चुके हैं। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि न्यायशास्त्र में स्वीकृत हेत्वाभास दोषों का समस्त विवेचन नहीं है, अपितु कुछ मुख्य दोषों का परिगणन मात्र है।

पाश्चात्य तर्क शास्त्र में दोषों के सर्व प्रथम दो भेद किये गये हैं - बाह्य तर्क दोष (Material अथवा Non-logical fallacies) तथा अन्तरङ्ग तर्क दोष (Formal अथवा Logical fallacies) इनमें से वहाँ बाह्य दोष का विवेचन न करके केवल अन्तरङ्ग दोषों का ही विवेचन किया गया है। वहाँ अन्तरङ्ग दोषों को चार भागों में विभाजित किया गया है :—

- 1 Undistributed Middle Term
- 2 Illicit Processes of major term तथा Illicit Processes of minor term
3. Negative premises for affirmative conclusion तथा affirmative premises for negative conclusion
- 4 Four or more terms.

प्राचीन नैयायिकों द्वारा स्वीकृत अनुमिति दोष तथा उनकी समीक्षा:--

गौतम ने वाद के प्रथम में, दूसरे शब्दों में अनुमान के प्रथम में दोष के रूप में निम्नलिखित वादों में निग्रह स्थानों तथा चौबीस जानियों का विवेचन किया है। निग्रहस्थान -- प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञा-सम्याम, हेतुवन्तर, अर्थान्तर, निरर्थक, अविज्ञानार्थक, अपार्थक, अप्राप्तकाल, न्यून, अधिक, पुनरुक्त, अनुभाषण, अज्ञान, अप्रतिभा, विक्षेप, मतानुज्ञा, पर्यनुयो-ज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग, अपसिद्धान्त तथा हेत्वाभास।^१

जानि — साधर्म्यसम, वैधर्म्यसम, उत्कर्षसम, अपकर्षसम, वर्ण्यसम, अवर्ण्यसम, विकल्पसम साध्यसम, प्राप्तिसम, अप्राप्तिसम, प्रसङ्गसम, प्रति-दृष्टान्तसम, अनुत्पत्तिसम, मशयसम, प्रकरणसम, अहेतुसम, अर्थापत्तिसम, अविशेषसम, उपपत्तिसम, उपलब्धिसम, अनुपलब्धिसम, अनित्यसम, नित्यसम तथा कार्यसम।^१

दोषों के इन वर्गों में निग्रहस्थान का तात्पर्य है पराजय की स्थिति में पहुँचना। अर्थात् इन दोषों के आ जाने पर वादी अथवा प्रतिवादी को परा-जित घोषित किया जा सकता है। पूर्व पक्तियों में गिनाये हुए इन निग्रह-स्थानों में से अर्थान्तर, पुनरुक्त और निरर्थक ऐसे दोष हैं जो वादी या प्रतिवादी के कथन से ही साक्षात् सम्बन्धित हैं जबकि वह, प्रासंगिक अर्थ से बाहर जाता है या बार बार एक बात को ही दुहराता है अथवा निरर्थक कथन करता है, एवं उसे बड़ी पकड़ लिया जाता है। अविज्ञातार्थ, अनुभाषण, अप्रतिभा, पर्यनुयोज्योपेक्षण, निरनुयोज्यानुयोग तथा मतानुज्ञा ऐसे दोष हैं, जिनका न्याय वाक्य से (अनुमिति साधक वाक्य से) कोई सम्बन्ध नहीं होता।

इनका सम्बन्ध केवल वार्तालाप से ही है क्योंकि इनमें कभी तो वादी की बात दूसरे नहीं समझते, कभी वह निरुत्तर होकर चुप हो जाता है, कभी प्रतिभा हीन हो जाता है, कभी प्रतिवादी के निग्रह के अवसर को भूक जाता है, कभी अनवसर उसके निग्रह की घोषणा चाहता है और कभी अपने पक्ष में दोष को स्वीकार करके भी प्रतिवादी के पक्ष में समान दोष की कल्पना करता है ।

निग्रह स्थानों में प्रतिज्ञाहानि, प्रतिज्ञान्तर, प्रतिज्ञाविरोध, प्रतिज्ञासन्ध्यास, हेत्वन्तर, अपसिद्धान्त तथा हेत्वाभास ऐसे हैं, जिनका सम्बन्ध न्यायवाक्य अथवा अनुमिति की प्रक्रिया से होता है, अतः इन्हें न्याय दोष कहा जा सकता है । इनमें प्रतिज्ञाहानि आदि प्रथम चार तथा अपसिद्धान्त में तो वादी ही स्वयं ऐसा कथन करता है कि उसका निर्णय साध्य का विरोधी सिद्ध होता है । हेत्वन्तर में हेतुवाक्य में एक हेतु देकर व्याप्ति प्रदर्शन में अन्य हेतु दिया जाता है । इन सभी में हेतु सदाशय रहता है, तथा हेत्वाभासों में हेतु का सदोप रहता तो आवश्यक है ही ।

जातियों में तो व्याप्तिदोष प्रधान रूप से रहता है, क्योंकि व्याप्ति की अपेक्षा के बिना ही केवल थोड़े से समान धर्म आदि को देखकर वादी द्वारा प्रतिवादी को तथा प्रतिवादी द्वारा वादी को उत्तर दिया जाना ही जाति का लक्षण है । इस प्रकार जाति एवं निग्रहस्थान व्याप्ति दोष होने के कारण हेत्वाभास में समाहित किये जा सकते हैं । केवल अर्थान्तर आदि कुछ ऐसे अवश्य हैं जिनका समावेश हेत्वाभास में सम्भव नहीं है किन्तु उनका सीधा सम्बन्ध अनुमिति में भी नहीं है ।

जाति और निग्रह स्थानों के अतिरिक्त गौतम ने छल नामक एक अन्य दाँव का भी वर्णन किया है । उनके अनुसार वादी अथवा प्रतिवादी के वाक्यों में सम्भावित अन्य अर्थ करके उसके ही कथन का खण्डन करना छल कहा जाता है । यह छल तीन प्रकार का है वाक्छल, सामान्यछल और उपचार-

छल ।^१ वाक्यछल से गीतम का तात्पर्य है । वक्ता द्वारा ऐसे शब्दों का प्रयोग करने पर, जिनके कि दो अर्थ हो सकते हैं, वक्ता के अभिप्राय से भिन्न अर्थान्तर की कल्पना करना ।^२ जैसे नवीन विवाहित देवदत्त के लिए किसी ने कहा कि 'देवदत्त नववधू वाला है' यहाँ नव शब्द का नवीन अर्थ वक्ता को अभिप्रेत है, किन्तु नव शब्द का नौ सख्या अर्थ मानकर प्रतिवाद करना कि 'देवदत्त तो एक वधू वाला ही है, अतः नववधू वाला है यह कथन असत्य है' इत्यादि वाक्यछल कहा जाता है । सामान्य रूप से सभावित अर्थ के अभिप्राय से प्रयुक्त वाक्य में सामान्य साहचर्य को नियत साहचर्य मानते हुए उसमें दोष का कथन करना सामान्यछल कहा जाता है ।^३ जैसे किसी ब्राह्मण के सम्बन्ध में 'यह विद्या बुद्धि शील आदि गुणों से सम्पन्न ब्राह्मण है' कहने पर ब्राह्मण विद्या बुद्धि और शील आदि से सम्पन्न हो यह आवश्यक नहीं, अनेक व्रात्य ब्राह्मण होकर भी विद्या आदि से रहित होते हैं, इत्यादि कहते हुए वक्ता के कथन में दोष की कल्पना सामान्यछल है । शब्द की शक्ति विशेष का आश्रय लेकर प्रयुक्त वाक्य में अन्य शक्ति को आधार बनाकर वक्ता के कथन का खण्डन करना उपचारछल है ।^४ जैसे किसी पद विशेष पर आकस्मिक रूप से पहुँचकर असम्भावित वचन बोलने वाले व्यक्ति के लिए 'यह कुर्सी की आवाज है' कहने पर कुर्सी तो जड़ पदार्थ है, वह कहीं बोल सकती है ? कहते हुए (अर्थात् लक्षणाशक्ति द्वारा प्रयुक्त शब्द का अर्थ अभिधा शक्ति से लेकर) वक्ता के अभिप्राय का खण्डन करना उपचार छल है ।

कुछ दार्शनिकों द्वारा वर्णित पक्षाभास व्याप्याभास तथा बुद्धान्ताभास हेत्वाभास के ही अंग हैं । जैसे दिङ्मात्र द्वारा स्वीकृत प्रत्यक्षविषय, आत्म-विषय, लोक विषय स्पष्ट रूप से बाधित हेत्वाभास है, क्योंकि इनके साध्य का अभाव प्रमाणान्तर से निश्चित रहता है । स्ववचनविषय या जो न्याय (अनुमिति) के क्षेत्र से बाहर होगा अन्यथा विरुद्ध में समाहित हो जाएगा । अप्रसिद्धविशेष्य, अप्रसिद्ध विशेषण तथा अप्रसिद्धोभय हेतु भी चूकि प्रतिवादी द्वारा अस्वीकृत उदाहरण पर आश्रित होते हैं, जबकि उदाहरण को उभय स्वीकृत होना चाहिए अतः उदाहरण के अभाव में सपक्ष और विपक्ष

१ न्यायसूत्र १.२ १०-११

२ वही १.२.१३

३ वही १.२.१२.

४ वही १.२.१४

से पृथक् पक्षमात्र में हेतु के विद्यमान होने में ये हेतु अनैकान्तिक हेत्वाभास में समाहित हो सकते हैं। इसी प्रकार व्याप्त्याभास में व्याप्ति या तो व्यभिचरित होगी अथवा असिद्ध होगी। प्रथम स्थिति में उसका अन्तर्भाव अनैकान्तिक में तथा द्वितीय स्थिति में व्याप्त्यसिद्ध हेत्वाभास में हो जाएगा। दृष्टान्ताभास में घू कि ऐसा दृष्टान्त होता है, जहाँ साध्य और हेतु के सहभाव (व्याप्ति) का अभाव निश्चित होता है, अथवा साध्य हेतु का सहभाव सन्दिग्ध रहता है, इसीलिए साध्य की सत्ता निश्चित न होने में उन्हें दृष्टान्ताभास कहा जाता है। इस प्रकार के सभी स्थलों में व्याप्ति व्यभिचरित होगी ही, अतः ऐसे दोषों का अन्तर्भाव अनैकान्तिक अथवा असिद्ध में किया जा सकता है।

साधनाप्रसिद्धि तथा साध्याप्रसिद्धि आदि दोष असिद्ध के अन्दर समाहित किये जा सकते हैं। अन्योन्याश्रय अनवस्था तथा चक्रक केवल दो अथवा अधिक दोषों का एकत्र सहभाव है, ये स्वतन्त्र दोष नहीं हैं। अतएव नैयायिकों द्वारा पाच हेत्वाभासों की रवीकृति अनुचित नहीं बही जा सकती।

उपमान

नैयायिकों द्वारा स्वीकृत प्रमाणों में तृतीय प्रमाण उपमान है, इसे भासवंज (नवम दानाब्दी) को छोड़कर गौतम से लेकर उत्तर कालीन नैयायिकों अन्नभट्ट केशव मिश्र तथा उनके सभी टीकाकारों ने स्वीकार किया है। वैशेषिक दर्शन के प्रणेता कणाद तथा उनके व्याख्याकारों ने यद्यपि इसकी चर्चा नहीं की है, अथवा उसका अनुमान में अन्तर्भाव करने का प्रयत्न किया है, किन्तु नव्य न्याय का उदय होने पर जब न्याय और वैशेषिक के सिद्धांतों का समन्वय कर दिया गया, तब से उस परम्परा में भायह प्रमाण स्वीकृत हो गया है, ऐसा कहा जा सकता है। इसके अन्तरिकतः चार्वाक बौद्ध एवं सांख्य को छोड़कर शेष सभी दार्शनिक सम्प्रदायों में इसे स्वीकृति दी गयी है।

गौतम ने प्रसिद्ध साधर्म्य के आधार पर साध्य के साधन को उपमान कहा था।^१ इसे ही अधिक स्पष्ट करते हुए वात्स्यायन ने कहा है कि 'ज्ञान वस्तु के साम्य के आधार पर ज्ञापनीय वस्तु का ज्ञान कराना उपमान है। उपमान का

१. न्याय सूत्र पृ० १ १ ६.

प्रयोजन सज्ञा और सज्ञी के अर्थ सम्बन्ध की प्रतीति है। जैसे गौ के समान ही नील गाय होती है, यह जानते हुए किसी पिण्ड में प्रत्यक्ष द्वारा गौ में विद्यमान धर्मों को देख कर इसे ही नील गाय कहते हैं। इस प्रकार इससे नाम और नाम वाले पदार्थ के सम्बन्ध का ज्ञान होता है। इसे ही उपमिति कहते हैं।^१ यह उपमिति केवल साधर्म्य के आधार पर ही नहीं, किन्तु वैधर्म्य के आधार पर भी होती है।^२ जैसे जल आदि से विरद्ध धर्म वाली पृथिवी है, यह ज्ञान रहने पर गन्ध रहित पाषाण को देखकर उसे जल तेज आदि द्रव्यों के धर्मों से रहित द्रव्य देखकर यह पृथिवी है, यह ज्ञान होता है। साधर्म्य और वैधर्म्य के अतिरिक्त असाधारण धर्म के द्वारा भी उपमिति हो सकती है, जैसे 'पाव अंगुलियों से युक्त चार पैर और लम्बी नासिका से युक्त मुख वाला काने लम्बे बालों से युक्त शरीर वाला मासाहारी वन्य पशु भालू कहा जाता है' इस ज्ञान के अनन्तर कभी वन में उपयुक्त सभी गुणों में युक्त पशु को देखकर 'इसे भालू कहते हैं' यह ज्ञान होता है। इसी कारण परवर्ती नैयायिकों ने लक्षण वाक्य में साधर्म्य और वैधर्म्य को स्थान न देकर नाम और नाम वाले के सम्बन्धज्ञान का ही उपमिति का लक्षण माना है।^३ तर्कहिरणावलीकार ने उपमिति के तीन भेद माने हैं सादृश्यविशिष्ट पिण्डदर्शन, असाधारणधर्मविशिष्ट पिण्डदर्शन तथा वैधर्म्यविशिष्ट पिण्डदर्शन।^४

इस उपमिति ज्ञान की उत्पत्ति में मवयपिण्ड में गोसादृश्य आदि का ज्ञान करण हुआ करता है। विश्वनाथ सादृश्यज्ञान के स्थान पर सादृश्य के दर्शन को ही उपमिति का करण मानने हैं।^५ उनके अनुसार 'गौ के सदृश नीलगाय होती है' इस वाक्य का स्मरण उसका व्यापार है। जैसे 'यह नीलगाय है, इस उपमिति ज्ञान के प्रति वन में किसी पिण्ड विशेष में गौ में विद्यमान रहने वाले धर्मों का दर्शन अथवा दर्शन से उत्पन्न ज्ञान करण होता है, एवं 'गौ के सदृश नीलगाय होती है' इस पहले सुने हुए सादृश्यवाक्य (अतिदेश वाक्य) का स्मरण उसका व्यापार है, जिसके फलस्वरूप नीलगाय पशु को नीलगाय

१. न्याय भाष्य पृ० १५

२. भाषारत्न पृ० १८७

३. (क) तर्क भाषा पृ० ४७

(ख) तर्क संग्रह पृ० ११६

(ग) तर्क किरणावली पृ० १२०

४. तर्क किरणावली पृ० १२१

५. न्याय मुक्तावली पृ० ३५१

कहते हैं, यह ज्ञान उत्पन्न होता है। यहाँ यह स्मरणीय है कि उपमिति में 'सामने दिखाई पड़ने वाले इस पिण्ड को नीलगाय कहते हैं, यह ज्ञान नहीं हुआ करता, अपितु नीलगाय का वाचक नीलगाय पद है, यह ज्ञान होता है, अन्यथा कालान्तर में अन्य नीलगाय को देखकर 'यह नीलगाय है' यह प्रतीति प्रत्यक्ष द्वारा न मानकर सर्वत्र उपमान द्वारा ही माननी होगी, किन्तु सर्वत्र नीलगाय के दर्शन होने पर अतिदेश वाक्य का स्मरण और सादृश्यज्ञान आदि नहीं हुआ करता। अतएव 'नीलगाय का वाचक नीलगाय पद है' इस ज्ञान को उपमिति माना जाता है, 'यह नीलगाय है' इस ज्ञान को नहीं।'

मीमांसक और वेदान्ती उपमिति के पूर्वोक्त लक्षण के स्थान पर 'सादृश्य ज्ञान के कारण को उपमान' मानते हुए 'गौ नीलगाय के मृदंग होनी है' इस ज्ञान को उपमिति मानते हैं। उनकी प्रक्रिया में भी नीलगाय में विद्यमान गौ के समान धर्मों का ज्ञान ही कारण होता है, अन्तर केवल पद में है।'

पाश्चात्य तर्कशास्त्र में उपमान के समानान्तर Analogy (सादृश्य) का स्वीकार किया गया है, किन्तु उपमान उससे सर्वथा भिन्न है। सादृश्य (Analogy) में समानता के आधार पर किसी विषय में उसके अज्ञान गुणा की जानकारी दी जाती है, जबकि उपमान में सज्ञा और सजी के सम्बन्ध का ज्ञान प्राप्त होता है। सादृश्य का सर्वाधिक प्रयोग गणित में मुख्यतः रेखागणित में होता है। जैसे 'क और ख परस्पर समान है एवं ख और ग परस्पर समान है' यह ज्ञान प्रत्यक्ष आदि किसी प्रमाण से होने पर क और ग भी परस्पर समान है यह ज्ञान सादृश्य (Analogy) के द्वारा प्राप्त होता है। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि उपमान प्रमाण पाश्चात्य तर्कशास्त्र के सादृश्य (Analogy) में सर्वथा भिन्न है। सादृश्य का अन्तर्भाव अनुमान के अन्तर्गत हो सकता है, इसकी चर्चा अनुमान प्रकरण में की जा चुकी है।

वैशेषिक सम्प्रदाय में इस प्रमाण का अन्तर्भाव अनुमान के अन्तर्गत किया

१ वही पृ० ३५१-३५३ २ (क) वेदान्त परिभाषा पृ० १६३
(ख) शास्त्र दीपिका पृ० ७६

जाता रहा है।^१ आचार्य प्रज्ञस्तपाद ने यद्यपि उपमान प्रमाण का अन्तर्भाव शब्द प्रमाण में शब्दित किया है किन्तु चूँकि वे शब्द प्रमाण का अन्तर्भाव भी अनुमान में ही करते हैं, अतः उनके मत में भी उपमान का अन्तर्भाव अनुमान प्रमाण में ही मानना चाहिए।^२ कणाद रहस्यकार ने तो इस अन्तर्भाव प्रक्रिया को शब्दित स्वीकार किया है।^३ सांख्य में भी उपमान प्रमाण को स्वीकार नहीं किया जाता, उस मत में वाचस्वार्ति मिश्र ने इनका अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में ही स्वीकार किया है। उनका कहना है कि 'चूँकि नीलगाय का चक्षु से सन्निकर्ष होता है, तथा सन्निकर्ष द्वारा ही 'वह गौ के सदृश है' यह ज्ञान भी होता है, अतः सन्निकर्षण जन्य होने से वह प्रत्यक्ष ज्ञान ही है, और इसी कारण स्मरण की जाती हुई गौ में भी नीलगाय के सादृश्य का स्मरण भी प्रत्यक्ष ही है।'^४ वैशेषिकों के अनुसार इसका अनुमान में अन्तर्भाव करने के लिए निम्नलिखित प्रकार से अनुमान द्वारा सत्तासर्ज सम्बन्ध की स्थापना की जाती है। नीलगाय शब्द नीलगाय का वाचक है। लक्षणा आदि अन्य व्यापार न होते हुए भी नीलगाय के लिए इस शब्द का प्रयोग होने से। अन्यव्यापारों के अभाव में जो शब्द विद्वानों द्वारा जिस अर्थ में प्रयुक्त होता है, वह उसका वाचक ही होता है, जैसे गौ शब्द गौ पिण्ड का वाचक है, अतः अनुमान से ही नीलगाय शब्द नीलगाय अर्थ से सम्बद्ध होता है।^५

किन्तु नैयायिक उपमान को स्वतन्त्र प्रमाण ही मानते हैं। उनका कहना है कि उपमान का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष में नहीं किया जा सकता, क्योंकि इस वस्तु (नीलगाय) का नाम नीलगाय है' यह ज्ञान केवल विषय एव इन्द्रियों के सन्निकर्ष के द्वारा ही नहीं होता। प्रत्यक्ष तो केवल इतना ही ज्ञान कराता है कि 'यह वस्तु (नीलगाय) गौ के धर्मों के सदृश धर्मों से युक्त है। 'यह नील गाय है' यह ज्ञान प्रत्यक्ष पर उतना आधारित नहीं है, जितना कि आप्त पुरुष द्वारा प्राप्त 'नील गाय गौ के सदृश होता है' इस ज्ञान के स्मरण पर आधारित है। इस प्रकार आप्त वाक्य से प्राप्त ज्ञान के स्मरण तथा सादृश्य के ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान को प्रत्यक्ष का विषय नहीं माना जा सकता।

१ उपस्कार भाष्य पृ० २२५

२ प्रज्ञस्तपाद भाष्य पृ० १०६-१०

३ कणाद रहस्यम् पृ० १०६

४ सांख्यनित्यकौमुदी पृ० २७-२८

५. उपस्कार भाष्य पृ० २२६

इसे अनुमान भी नहीं माना जा सकता, क्योंकि अनुमान पूर्णतः व्याप्ति ज्ञान पर आधारित हुआ करता है, किन्तु इसमें (उपमान में) लिङ्ग और लिङ्गी का व्याप्ति सम्बन्ध अथवा उसका ज्ञान नहीं हुआ करता ।^१ क्योंकि साध्य और हेतु का अर्थात् ज्ञातव्य और ज्ञात के सादृश्य का पूर्वदर्शन प्रमाता को कभी नहीं हुआ है । जैसे नीलगाय ज्ञातव्य या साध्य है, गौ की समानता ज्ञान का सादृश्य या हेतु है । जहाँ जहाँ गौसादृश्य है, वह वह नीलगाय है, इस प्रकार के नियत साहचर्य (व्याप्ति) का दर्शन यदि कहीं भी सपक्ष दृष्टान्त में प्रमाता को हो, तो वह प्रत्यक्ष प्रतीत होने वाले पशु में सादृश्य रूप हेतु को देखकर यह नीलगाय है, यह अनुमान कर सकता है, किन्तु उसे कहीं व्याप्ति का दर्शन नहीं हुआ है, अतः इसे अनुमान नहीं कह सकते ।

उपमान का अन्तर्भाव शब्द प्रमाण में भी नहीं किया जा सकता, क्योंकि शब्द प्रमाण द्वारा विषय सम्बन्धी ज्ञान प्राप्त होता है, वह स्वयं में पूर्ण होता है, उसके लिए विषय के प्रत्यक्ष की आवश्यकता नहीं होती । यदि विषय का पहले ही प्रत्यक्ष हो जाये तो शब्द ज्ञान की आवश्यकता नहीं रह जाता । उपमान में भी 'नीलगाय गौ के समान होती है' यह अक्ष प्राप्त वचन हानि से शब्द प्रमाण के क्षेत्र में आता है, किन्तु उपमिति ज्ञान के लिए इतना ही पर्याप्त नहीं है, इसके लिए तो नीलगाय पिण्ड का प्रत्यक्ष दर्शन आवश्यक है, गौ के धर्मों का तथा उपर्युक्त आप्तवचन का स्मरण भी आवश्यक है साथ ही गौ और नीलगाय के धर्मों में समानता का ज्ञान भी अनिवार्य आवश्यक है । अतः इसे शब्द प्रमाण के अन्तर्गत् भी नहीं कहा जा सकता ।

इस प्रकार हम कह सकते हैं कि उपमान प्रमाण प्रत्यक्ष अनुमान और शब्द प्रमाणा से भिन्न एक स्वतन्त्र प्रमाण है ।

शब्द प्रमाण

शब्द में उत्पन्न होने वाले ज्ञान को शब्द ज्ञान कहते हैं । शब्द का तात्पर्य मानवाक्य से है । उसका ही दूसरा नाम आगम भी है । चार्वाक बौद्ध और वैशेषिकों को छोड़कर समस्त दार्शनिक सम्प्रदायों में इस प्रमाण को

स्वीकार किया जाता है। गौतम ने शब्द की परिभाषा करते हुए 'आप्त' के उपदेश को शब्द कहा था।^१ परवर्ती नैयायिकों ने कुछ परिवर्तन के साथ 'आप्त वाक्य' को शब्द माना है।^२ वात्स्यायन के अनुसार 'आप्त' का तात्पर्य उस व्यक्ति से है जिसने धर्म का अर्थात् वर्गनीय का साक्षात्कार किया है, वह चाहे ऋषि हो या आर्य अथवा भ्लेच्छ।^३ डा गगनाथ भा के अनुसार 'आप्त' वही हो सकता है जो लोभ आदि बोधों से शून्य हो। उनका कहना है कि आप्त दो प्रकार के है सर्वज्ञ और असर्वज्ञ। चूंकि सर्वज्ञों में प्रामाण्य के कारण रागद्वेष आदि नहीं होते अतः उनकी सर्वज्ञता के ज्ञान से ही उनके वचना की प्रामाणिकता हो जाती है, तथा असर्वज्ञ के प्रामाण्य के लिए तीन बातें आवश्यक हैं वर्गनीय का यथार्थ ज्ञान, यथार्थ ज्ञान को प्रकट करने की इच्छा तथा वाग् इन्द्रिय का ठीक होना।^४ कोई व्यक्ति इन गुणों से युक्त है या नहीं इसका निश्चय व्यक्ति के सम्पर्क में आने से होता है।

नैयायिकों की परिभाषा के अनुसार वाक्य का अर्थ शक्ति सम्पन्न पद समूह है।^५ साहित्यिकों के अनुसार वाक्य का अर्थ वह पद समूह होता है जहां पद परस्पर साक्षात् हो, किन्तु उसमें भिन्न पदों या पदार्थों की आकांक्षा न हो, साथ ही उसमें क्रिया की प्रधानता हो एवं शेष पद गौण होकर अपने अर्थ का बोध करा रहे हों।^६ किन्तु नैयायिकों का विषय मुख्य रूप से शब्द और अर्थ पर विचार करना नहीं है, अतः उन्होंने इस सूक्ष्मता से वाक्य की परिभाषा नहीं की है। नैयायिकों के 'शक्ति सम्पन्न' पद में शक्ति का अर्थ 'ईश्वर की इच्छा' है। उनकी मान्यता है कि 'अमुक पद से अमुक अर्थ का बोध हो ईश्वर की इस इच्छा के कारण ही लोक व्यवहार में किसी शब्द विशेष का कोई अर्थ विशेष हुआ करता है। लौकिक मनुष्यों द्वारा रखे गये नाम भी 'दसवें दिन पिता नामकरण करे' ('दशमेऽहनि पिता नामकरणं कुर्यात्') इस श्रुति वाक्य के कारण (पिता द्वारा रखा गया पुत्र का नाम भी) ईश्वर की इच्छा ही है। नव्य नैयायिक ईश्वर की इच्छा के स्थान पर

१. न्याय सूत्र १.१.७.

२. (क) तर्कभाषा पृ० ४७

३. न्याय भाष्य पृ० १६

(ख) तर्कसंग्रह पृ० १२२

४. न्यायसूत्रोक्त पृ० ८५

५. तर्क संग्रह पृ० १२२

६. व्यक्ति विवेक पृ० ३८

केवल इच्छा को ही शक्ति का कारण मानते हैं, अतः आधुनिक लौकिक सकेतों में भी शक्ति रहती ही है।^१ उनके अनुसार आधुनिक सकेतित अपभ्रंश शब्दों से अर्थ का बोध शक्ति के भ्रम के कारण होता है।^२ भीमासक ईश्वरेच्छा अथवा मनुष्येच्छा को शक्ति न मानकर शक्ति नामक स्वतन्त्र पदार्थ मानते हैं, जो शब्दों में नित्य रूप से विद्यमान रहता है।

इस प्रकार सभी मतों में शब्दों में शक्ति स्वीकार की जाती है, तथा उस शक्ति से सम्बन्धित पद समूह (वाक्य) के ज्ञान से शब्द ज्ञान उत्पन्न होता है। इस शब्दज्ञान में पद का ज्ञान कारण है, शायमान पद नहीं। पद को कारण मानने पर मौनी व्यक्ति की चेष्टा आदि से जो प्रतीति होती है उसके लिए पृथक् प्रमाण मानने की आवश्यकता होगी। शब्द ज्ञान के प्रसङ्ग में वृत्तियों के ज्ञान के साथ पद के ज्ञान में उत्पन्न होने वाली पदार्थों की उपस्थिति पदज्ञान का व्यापार हुआ करता है।

सामान्य रूप में शब्द के दो प्रकार हैं ध्वन्यात्मक और वर्णात्मक। ध्वन्यात्मक शब्दों का नैयायिकों के अनुसार कोई अर्थ नहीं होता, इन शब्दों के द्वारा केवल ध्वनि का ही ज्ञान होता है किन्तु आधुनिक भाषा विज्ञान ध्वनियों को भी अर्थ की अभिव्यक्ति का साधन मानता है। संगीत शास्त्र भी ध्वनियों को सार्थक मानता है। वर्णात्मक शब्द के दो भेद हैं। सार्थक और निरर्थक। सार्थक शब्द शक्तिविशेष से सम्पन्न होते हैं, और वे ही वाक्यों में व्यवहार किए जाते हैं। शक्तिरहित शब्द निरर्थक कहे जाते हैं। शक्ति विशिष्ट सार्थक शब्दों को ही पद कहते हैं।

नैयायिकों के अनुसार शक्ति विशिष्ट पद चार प्रकार के हैं यौगिक कृद्धि यौगिकृद्धि और यौगिककृद्धि।^३ जहाँ पदों के अवयवों के अर्थ के ज्ञान के द्वारा ही पदार्थ की प्रतीति होती है वह यौगिक पद कहा जाता है। जैसे पाचक आदि पद। इस पद में पच् धातु तथा कर्ता अर्थ में प्रयुक्त अक (ण्वुल्) प्रत्यय के अर्थ की प्रतीति के बाद 'पकानेवाला' इस अर्थ की प्रतीति होती है। जहाँ पद के अवयवों के अर्थ की अपेक्षा के बिना ही समुदायशक्ति से ही पदार्थ की प्रतीति होती है उसे कृद्धि पद कहते हैं। जैसे मण्डल पद,

१ न्यायमुक्तावली पृ० ३५६

२ दिनकरी पृ० ३५६

३ न्याय मुक्तावली पृ० ३८१।

यहा अवयवार्थ की प्रतीति न होकर समुदाय शक्ति से समुदाय रूप अर्थ की प्रतीति होती है। जिन पदों में अवयव शक्ति से प्राप्त अर्थ में ही समुदाय-शक्ति भी है, उन पदों को योगरूढि कहते हैं जैसे : पंकज आदि। यहा कीचड़ वाचक पंक शब्द के पूर्व रहने पर उत्पत्ति क्रिया के बोधक जन् धातु से कर्त्ता अर्थ में ही 'ङ' प्रत्यय किया गया गया है।^१ सप्तम्यन्त 'पंक' शब्द 'जन' धातु और 'ङ' प्रत्यय इन तीनों अवयवों के अर्थों को मिलाकर कीचड़ में उत्पन्न होनेवाला कमल इस अर्थ की प्रतीति होती है। पंकज शब्द की समुदाय शक्ति से भी उसी कमल अर्थ की प्रतीति होती है, अतः इसे योगरूढि पद कहते हैं। ऐसे प्रमञ्जो में समुदाय शक्ति से उपस्थित 'कमल' में अवयव के अर्थ का अन्वय सान्निध्य के कारण हो जाता है।^२ जहा योगिक और रूढि अर्थों का स्वतन्त्र रूप से एक पद से ही ज्ञान होता है, उन्हें योगिकरूढि पद कहते हैं, जैसे उद्भिद आदि। यहा भूमिका उद्भेद करनेवाले वृक्ष आदि अर्थ की प्रतीति होती है।

नैयायिकों के अनुसार वृत्ति दो प्रकार की है शक्ति और लक्षणा।^३ शक्ति को ही शास्त्रान्तर में अभिधा नाम दिया जाता है। जैसाकि पहले कहा जा चुका है शक्ति का अर्थ स्मरण के अनुकूल पद का पदार्थ से सम्बन्ध है। इस प्रसंग में दार्शनिकों में अत्यधिक मतभेद है कि पद का जिस पदार्थ से सम्बन्ध है, वह पदार्थ व्यक्ति रूप है, अथवा जातिरूप या जाति आदि रूप ? व्यक्ति में सकेत मानने पर चूँकि व्यक्ति अनन्त है एवं अनन्त व्यक्तियों में सकेत का ग्रहण सम्भव नहीं है, अतः इस पक्ष में किसी पद से नवीन व्यक्ति का बोध सम्भव नहीं हो पाता, तथा जाति में शक्ति मानने पर एक पद का उच्चारण करने पर जातिमात्र का बोध होना चाहिए। एवं प्रवृत्ति निवृत्ति आदि क्रियाएं जाति में होनी चाहिए अर्थात् गौ को लाघो आदि आदेश को सुनकर गौ जाति का लाना आदि होना चाहिए, जो कि सम्भव नहीं है, इस प्रकार दोनों ही पक्षों में दोषों की सम्भावना है।

बौद्ध (वैनाशिक) चूँकि नित्य जाति नामक पदार्थ स्वीकार नहीं करते, तथा व्यक्ति के अनन्त होने के कारण दोष की सम्भावना देखते हैं, साथ ही

१ (क) पाणिनीय अष्टाध्यायी ३ २ ५७ (ख) काशिका पृ० १८५।

२ न्याय मुक्तनावली पृ० ३८३.

३. भाषारत्न पृ० १६०

व्यक्ति भी उनके अनुसार क्षणिक है, अतः वे अपोह नामक पदार्थ मानकर उसमें शक्ति मानते हैं। अपोह का तात्पर्य है गौ आदि से भिन्न पदार्थों से भिन्न, अर्थात् गौ आदि से भिन्न अश्व आदि है, उन अश्व आदि से भिन्न, गौ आदि को अपोह कहा जायेगा।

मीमांसकों का विचार है कि यह शक्ति व्यक्ती में सम्भव नहीं है, क्योंकि गुण क्रिया आदि परार्थ एक दूसरे में भिन्न हैं, एक गुण युक्तता भी दूध, शक्ल, हंस के पल्ल, रत्न आदि पदार्थों में भिन्न भिन्न है, फिर भी इन सब को किसी एक धर्म विशेष के कारण युक्त कहा जाता है। प्रत्येक मानव पशु पक्षी और कीड़े आदि की गति सर्वथा भिन्न है, उन मानव आदि में भी प्रत्येक की गति किसी अन्य के समान नहीं है, अतः उनमें परस्पर भेद है किन्तु फिर भी 'जाना' क्रिया का व्यवहार किसी धर्म विशेष के कारण सर्वत्र किया जाता है, वह धर्म विशेष जाति ही है, अतः जाति में ही शक्ति माननी चाहिए। किन्तु जाति व्यक्ति के बिना रह नहीं सकती, वाक्यार्थ बोध के लिए अतः व्यक्ति का आशेष कर लिया जाता है।

शब्द शास्त्र में केवल जाति में शक्ति न मानकर जाति गुण क्रिया और यवच्छा में शक्ति मानी गयी है।^१ माहृत्य शास्त्र में इसी प्रकार जाति आदि चारों में शक्ति मानी गयी है। किन्तु वे 'चार पदार्थों में शक्ति है' ऐसा न कहकर उपाधि में शक्ति मानते हैं। उनका तर्क है कि व्यक्ति अनन्त है अतः प्रत्येक व्यक्ति में संकेत ग्रहण संभव नहीं है, कुछ व्यक्तियों में संकेत मानने पर अन्य व्यक्तियों का पद से ज्ञान संभव न होगा, तथा जाति का ले जाना अतः संभव मानकर कार्य में प्रवृत्ति न होगी, होने पर भी गौ जाति का ले जाना या लाना संभव न होगा, अतः वे जाति और व्यक्ति दोनों के स्थान पर उपाधि में संकेत मानना ही उचित समझते हैं।^२

नैयायिकों का विचार है कि केवल व्यक्ति में अथवा केवल जाति में संकेत ग्रहण करना संभव नहीं है क्योंकि दोनों ही पक्षों में दोष विद्यमान है। जाति में शक्ति मानकर आशेष से व्यक्ति की प्रतीति मानना भी संभव नहीं है, क्योंकि व्यक्ति प्रतीति में अव्यवहितपूर्व वृत्ति की सत्ता न रहने के कारण व्यक्ति की प्रतीति को शब्द ज्ञान का विषय न कहा

जा सकेगा, अतः जाति विशिष्ट व्यक्ति में ही सकेत (शक्ति) मानना उचित है।^१

प्रभाकर और उनके अनुयायी शक्ति दो प्रकार की मानते हैं स्मारिका (स्मरण करानेवाली), अनुभाविका (अनुभव करानेवाली)। स्मारिका शक्ति जाति में रहती है, तथा अनुभाविका कार्यत्व से युक्त है।^२ स्वामी के वाक्य को सुनकर जब सेवक कार्य में प्रवृत्त होता है, वही बालक उस प्रवृत्ति को उत्पन्न करने वाले कार्यत्व युक्त ज्ञान का अनुमान करता है, तथा कार्यत्व विशिष्ट ज्ञान के कारण ही सेवक आदेश पाकर कार्य में प्रवृत्त हो रहा है, ऐसा वह निश्चय करता है, तथा वह कार्यत्व शब्द में ही विद्यमान रहता है।

नैयायिकों के अनुसार शक्ति का ग्रहण यद्यपि व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवचन व्यवहार वाक्यशेष विवरण तथा प्रसिद्ध पदों के सान्निध्य से होता है,^३ तथापि उनका विचार है कि सर्वप्रथम शक्ति का ग्रहण व्यवहार से ही होता है। उदाहरणार्थ सर्व प्रथम जब बालक देखता है कि एक व्यक्ति (स्वामी) ने अपने सेवक से कहा कि 'घड़ा ले आओ' वह सेवक घड़ा ले आता है। बालक यह सब देखकर घड़ा लाने की क्रिया से सेवक के प्रयत्न का अनुमान करता है, तथा उस प्रयत्न से घड़ा लाने के सम्बन्ध में उसके ज्ञान का अनुमान करता है। तदन्तर इस ज्ञान का क्या हेतु है? यह जानने की इच्छा होने पर उपस्थित शब्द को ही उस अनुमान द्वारा ज्ञान का हेतु मानता है। इस के बाद अन्वय और व्यतिरेक के आधार पर घड़ा, वस्त्र आदि प्रत्येक पद का अर्थ निश्चिन करता है।^४

व्यवहार के अतिरिक्त शक्ति के ग्रहण के अनेक साधनों में कोश आप्त पुरुषों के वचन एवं विवरण प्रमुख है। संस्कृत भाषा का व्याकरण भी शक्तिग्रहण का एक प्रमुखतम साधन कहा जा सकता है। सामान्यरूप से व्याकरण द्वारा वाक्य रचना तथा उसके प्रसंग में होने वाले शब्दों के परिवर्तनों पर ही विचार किया जाता है, किन्तु संस्कृत व्याकरण वाक्यव्यवहार में आने वाले

१. प्रदीप पृ० ३६

२. भाषारत्न पृ० २१३

३. न्याय मुक्तावली पृ० ३५६

४. भाषारत्न पृ० २०६

पदों में धातु और प्रत्ययों की कल्पना करके प्रत्येक पदों को धातुज स्वीकार करता है, व्याकरण की इस सफल मान्यता के फलस्वरूप मध्यकाल में संस्कृत भाषा व्याकरण द्वारा ही सीखी जाती रही है। परिचित पदों के सान्निध्य से भी कभी-कभी शक्ति का ग्रहण होता है। इसके अतिरिक्त उपमान प्रमाण के द्वारा भी अनेक बार शक्ति का ग्रहण किया जाता है। साख्य वैशेषिक आदि जो उपमान प्रमाण नहीं मानते अथवा वेदान्ती, जो उपमान द्वारा नीलगाय का ज्ञान न करके 'घर में स्थित गौ नीलगाय के सदृश है' यह ज्ञान उपमान का फल मानते हैं, उनके मत में उपमान अर्थात् सादृश्य के द्वारा भी शक्तिग्रह होता है। कभी-कभी शक्ति का ग्रहण वाक्य के शेष से भी होता है, जैसे दो अपरिचित व्यक्ति अथवा वस्तुओं के पूर्व सूचना के बाद प्राप्त होने पर एक का परिचय मिलते ही शेष का भी ज्ञान हो जाता है।^१

लक्षणा—शक्य सम्बन्ध को लक्षणा कहते हैं, इसके द्वारा शक्य में अशक्य अर्थ की प्रतीति होती है। जैसे 'गंगा में घोष (अहीरो का ग्राम) है' इत्यादि वाक्यों में गंगा आदि पदों के द्वारा तटरूप अर्थ की प्रतीति होती है। गंगा पद में तटरूप अर्थ को प्रकट करने की शक्ति नहीं है, किन्तु शक्य 'प्रवाह' अर्थ से सम्बन्धित अशक्य तट अर्थ की प्रतीति होती है, इसे ही लक्षणा कहते हैं। यह लक्षणा शक्ति शब्द में विद्यमान आरोपित शक्ति है, स्वाभाविक नहीं। साहित्यिकों के अनुसार किसी शब्द पर इस शक्ति का आरोप उस समय किया जाता है, जब मुख्य अर्थ सगत न हो रहा हो अर्थात् अभिधा (शक्ति) द्वारा प्राप्त अर्थ की वाक्यार्थ में संगति न होती हो।^१ किन्तु नैयायिकों के अनुसार केवल मुख्य अर्थ की असंगति होने पर ही इस वृत्ति का आश्रय नहीं लिया जाता। कभी-कभी मुख्य अर्थ की संगति सम्भव होने पर भी तात्पर्य की संगति के अभाव में भी लक्षणा आवश्यक होती है। जैसे—'भाले खड़े हैं' इस वाक्य में भाला नामक शस्त्रविशेष का स्थिर रहना अर्थ सगत हो सकता है, किन्तु वज्रता का तात्पर्य शस्त्रविशेष के खड़े होने से नहीं, किन्तु उस शस्त्र को लिए हुए मनुष्यों से है, अतः ऐसे स्थलों पर तात्पर्य की संगति के लिए ही लक्षणा वृत्ति के द्वारा अर्थ का ज्ञान होता है। इसी प्रकार रखे हुए भोज्य पदार्थ को प्रायः खा जाने वाली बिल्ली की आशका से स्वामी ने सेवक से कह दिया कि

‘इस भोजन की बिल्ली से रक्षा करते रहना’ सेवक इस वाक्य का अर्थ ‘केवल बिल्ली से ही भोजन की रक्षा का कर्तव्य’ नहीं मानता, अपितु ‘भोजन को खा जाने अथवा अभक्ष्य बना देने वाले कुत्ते आदि सभी से रक्षा करना मेरा कर्तव्य है’ ऐसा समझता है। यहाँ यद्यपि वाक्यार्थ की संगति बिल्ली से भोजन की रक्षा में हो सकती थी, किन्तु तात्पर्य की संगति ‘भोजन को अभक्ष्य बना देने वाले कुत्ता आदि’ अर्थ को लिये बिना नहीं बनती, अतः ऐसे स्थलों में दोष से बचने के लिए तात्पर्य की असङ्गति (तात्पर्यानुपत्ति) को ही नैयायिक लक्षणा का मूल मानते हैं।

लक्षणा द्वारा शक्य अर्थ को छोड़कर जिस अशक्य अर्थ की प्रतीति होती है उन दोनों अर्थों के बीच सम्बन्ध का होना आवश्यक है। यह सम्बन्ध सादृश्य, कार्यकारणभाव, सयोग, आधारारथेयभाव आदि किसी भी प्रकार का हो सकता है। इन सम्बन्धों के आधार पर नैयायिकों तथा अन्य दार्शनिकों साहित्यिकों आदि ने लक्षणा का विभाजन दो भेदों में किया है— गौणी और शुद्ध। जहाँ शक्य और अशक्य अर्थों के बीच सादृश्य रहता हो वहाँ गौणी लक्षणा मानो जाती है, तथा जहाँ दोनों अर्थों के बीच सादृश्य के अतिरिक्त कोई अन्य सम्बन्ध हो उसे शुद्ध लक्षणा कहते हैं।^१ ऐसा प्रतीत होता है कि लक्षणा का प्रारम्भिक काल में प्रयोग सादृश्य के आधार पर ही किया जाता रहा होगा, इसी कारण सादृश्यमूलक लक्षणा को एक प्रकार मानकर सादृश्य से भिन्न सम्बन्धों से होने वाली लक्षणा को दूसरा नाम देकर सभी सम्बन्धों को एकत्र कर दिया गया है। साहित्यिकों ने इन भेदों के भी अनेक उपभेद किये हैं, किन्तु न्यायशास्त्र में उनकी चर्चा नहीं की गयी है।

लक्षणा का एक अन्य प्रकार से भी विभाजन किया जाता है कि लक्ष्य अर्थ का ज्ञान करते समय शक्य अर्थ को ग्रहण किया गया है अथवा नहीं। इस आधार पर नैयायिकों ने लक्षणा के तीन भेद किये हैं— जहत् लक्षणा, अजहत् लक्षणा तथा जहदजहत् लक्षणा^२ जहाँ वाक्यार्थ की संगति सर्वथा नहीं होती, वहाँ लक्ष्य अर्थ में वाच्य अर्थ को छोड़ दिया जाना है, वाक्यार्थ को छोड़ देने के कारण इस लक्षणा को जहत् लक्षणा कहते हैं। जहाँ वाच्य अर्थ की संगति पूर्णतया संगत है किन्तु तात्पर्य की संगति के लिए लक्षणा का आश्रय लिया

जाता है उसे अज्ञहत् लक्षणा कहते हैं। जहदजहत् लक्षणा में वाक्यार्थ के एक अक्ष की सगति होती है तथा दूसरे अक्ष की सगति नहीं हो पाती अतः कुछ अर्थ छोड़ भी दिया जाता है तथा कुछ बना भी रहता है। इसके प्रसिद्ध उदाहरण 'तत्त्वमसि' इत्यादि उपनिषद् वाक्य है। 'यह वही देवदत्त है' इत्यादि वाक्यों में 'वह' पद पूर्वकालीन देवदत्त का संकेत करता है, जो कि भूतकाल का विषय होने के कारण अब नहीं है, अतः उस अक्ष का त्याग विद्यमान है तथा उससे भिन्न होते हुए भी भूतकालिक देवदत्त में विद्यमान अधिकाधिक धर्मों की उसमें सत्ता होने से कुछ अक्ष का अत्याग भी है, इस प्रकार ऐसे उदाहरणों में भी जहदजहत् लक्षणा कही जा सकती है।^१

नैयायिकों के अनुसार वस्तियाँ केवल दो ही हैं। व्यञ्जना और तात्पर्य आदि वृत्तियों को न्यायशास्त्र में स्वीकार नहीं किया गया है।^२ साहित्यिकों द्वारा स्वीकृत व्यञ्जना का निरस्कार करने हुए नैयायिकों का कथन है कि 'गंगा में घोष है' इत्यादि वाक्यों में गंगा पद से तत्र अर्थ लक्षणा द्वारा एवं उसमें विद्यमान शीलता तथा पवित्रता की प्रतीति व्यञ्जना से मानना उचित नहीं है, क्योंकि लक्षणा का मूल 'तात्पर्य की सगति न होना है' अतः तात्पर्य ज्ञान पर्यन्त लक्षणा शक्ति का ही कार्य माना जाएगा, अतः उसकी प्रतीति भी लक्षणा द्वारा ही हो जाएगी।^३ अर्थशक्तिमूला व्यञ्जना के स्थलों में जहाँ विधि से निषेध की अथवा निषेध से विधि की प्रतीति होती है उन स्थलों में भी नैयायिक व्यञ्जना मानने को प्रस्तुत नहीं है, इनके अनुसार ऐसे स्थलों में अन्य अर्थ की प्रीति अनुमान के माध्यम से होती है।^४ जैसे 'प्रिय ! तुम जाना ही चाहते हो तो जाओ, तुम्हारा पथ मगलमय हो, मेरा भी जन्म वहीं हो जहाँ आप जाकर रहोगे'^५ इत्यादि वाक्यों में 'यदि आप मुझे छोड़कर जायेंगे तो मैं जीवित न रह सकूँगी अतः आप विदेश न जाएँ' इत्यादि अर्थ की प्रतीति साहित्यिक व्यञ्जना द्वारा मानते हैं, क्योंकि उनका विचार है कि 'जाओ' इत्यादि विधि सूचक पदों के द्वारा 'न जाओ' इत्यादि निषेध अर्थ की प्रतीति लक्षणा द्वारा भी संभव नहीं है, अतः ऐसे स्थलों पर तो व्यञ्जना-वृत्ति माननी ही चाहिए।^६ किन्तु नैयायिक इस तर्क से सहमत नहीं हैं, इनके

१ नीलकण्ठ प्रकाशिका पृ० ३२७

३ तर्क किरणावली पृ० १२६

५ सुभाषितावलि १०४०

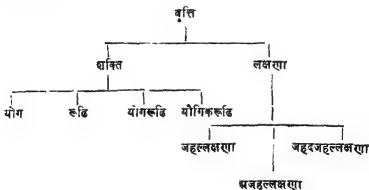
२ तर्क दीपिका पृ० १२६-३०

४. तर्क दीपिका पृ० १२६-३०

अनुसार यहाँ 'न आप्तो' अर्थ की प्रतीति अनुमान द्वारा हो सकती है। क्योंकि यहीं वाक्य के उत्तरार्ध में 'वही मेरा जन्म हो जहा आप जा रहे हैं' यह कहा गया है, किन्तु मृत्यु के बिना तो पुनर्जन्म का होना सम्भव नहीं है, अतः पुनर्जन्म रूप हेतु के कथन से मृत्युरूप साध्य की सिद्धि अनुमान द्वारा हो जाएगी, अतः ऐसे स्थलों पर भी व्यञ्जना वृत्ति के मानने की आवश्यकता नहीं है।

वस्तुतः नैयायिक अनेक स्थलों पर प्रमाता की प्रतीति को प्रमाण की सत्ता का आधार मानते हैं, मैं उमान द्वारा ज्ञान प्राप्त करना हूँ' इत्यादि प्रतीति को भी उपमान और शब्द प्रमाण को स्वीकार करने में हेतु मानते हैं।^१ इसी आधार पर विशेष स्थलों पर 'मैं शब्द द्वारा रसादि अर्थ की प्रतीति कर रहा हूँ' इत्यादि सहृदय जनों की प्रतीति को आधार मान कर शब्द से विशिष्ट रसादि अर्थ की प्रतीति के लिए व्यञ्जनावृत्ति की भी सिद्धि की जा सकती है, और इसी आधार पर तर्कसंग्रह के प्राचीन टीकाकार नीलकण्ठ ने व्यञ्जना वृत्ति को अन्ततः स्वीकार भी किया है।^२

इस प्रकार नैयायिकों के अनुसार संक्षेप में पदगत वृत्ति के भेद निम्नलिखित कहे जा सकते हैं :—



१. (क) मुक्तावली प्रभा पृ० ५४३

(ख) तर्कदीपिका पृ० १४१

२. नीलकण्ठ प्रकाशिका पृ० ३३०

शाब्दज्ञान के प्रति करण पद ज्ञान के अतिरिक्त तीन अन्य कारण भी नैयायिक मानते हैं। आकाशा योग्यता और सन्निधि^१ दूर्यक पदों के प्रयोग के अवसर पर इनके अतिरिक्त तात्पर्यज्ञान भी कारण हुआ करता है।^२ इन कारणों के अभाव में किन्हीं पदों का अर्थ वाक्यार्थ का अर्थ नहीं बन सकता है। केशवमिश्र के अनुसार तो आकाशा आदि के अभाव में कोई पदसमूह वाक्य भी नहीं कहा जा सकता।^३

आकाशा.—पद की आकाशा का अर्थ है उस पद के अभाव में अन्वय का अभाव होना, तथा पद के प्रयोग होने पर उस अन्वय के अभाव का न होना।^४ यहाँ स्मरणीय है कि आकाशा का ज्ञान शाब्दज्ञान में कारण नहीं है, किन्तु आकाशा का निश्चय उसके प्रति कारण है। जैसे 'घड़े को लाओ' इस वाक्य में घड़ा, कर्म विभक्ति, लाना धातु तथा आज्ञा अर्थक क्रिया-प्रत्यय चार खण्ड हैं। यहाँ कर्म विभक्ति 'को' में 'घड़ा' पद की आकाशा है क्योंकि 'घड़ा' पद के अभाव में कर्मविभक्ति 'को' का वाक्यार्थ में अन्वय नहीं हो सकता, तथा 'घड़ा' पद के रहने पर उक्त विभक्ति का अन्वय हो जाना है। यही स्थिति धातु और क्रिया पद की है।

योग्यता.—एक पदार्थ का अन्य पदार्थ से सगति होना योग्यता है,^५ जैसे उपर्युक्त वाक्य में घड़े से सम्बन्धित कर्मत्व का 'लाना' क्रिया से सगति विद्यमान है, अर्थात् घड़ा 'लाना' क्रिया का कर्म हो सकता है, अतः यहाँ योग्यता विद्यमान है, किन्तु 'अग्नि से सींचा' इस वाक्य में अग्नि 'सींचना' क्रिया का कारण अर्थात् साधन नहीं बन सकता, अतः अग्नि रूप कारण में 'सींचना' क्रिया के प्रति योग्यता का अभाव है, अतः इस वाक्य में अर्थ की प्रतीति नहीं हो सकती।

सन्निधि सन्निधि का अर्थ है वाक्यगत पदों का बिना विलम्ब के उच्चारण करना। दूसरे शब्दों में बिना विलम्ब के पदार्थों की उपस्थिति को सन्निधि कहते हैं।^६ जैसे यदि कोई वक्ता किसी एक पद का उच्चारण करता है, कालान्तर वह दूसरे पद का उच्चारण करता है, तो इस प्रकार उच्चारण

१ तर्कसंग्रह पृ० १३४

२, भाषारत्न पृ० २०३

३ तर्कभाषा पृ० ४७

४. तर्क किरणावली पृ० १३५

५ भाषारत्न पृ० २००

६ तर्कदीपिका पृ० १३६

किये गये शब्दों के मध्य सन्निधि का अभाव माना जाएगा। चूंकि जब एक पद का उच्चारण किया जाता है, तो उसके पदार्थ की उपस्थिति मानव मस्तिष्क में होती है, उसके अनन्तर ही दूसरे पद का उच्चारण होने पर दूसरे पदार्थ से पूर्व पदार्थ का बुद्धिगत सम्बन्ध स्थापित होता है। इस प्रकार सम्पूर्ण वाक्य में विद्यमान पदार्थों की सगति सन्निधि के रहने पर बन जाती है, अतः उस वाक्य का अर्थ प्रगट हो जाता है, सन्निधि के अभाव में प्रत्येक पदार्थों की सगति न हो सकने से वाक्यार्थ की प्रतीति नहीं हो सकती। इस प्रकार सन्निधि के अभाव का अभाव वाक्यार्थ प्रतीति में आवश्यक है, तथा सन्निधि के लिए आवश्यक है कि वाक्यगत पदों के मध्य काल सम्बन्धी व्यवधान न रहे।

वाक्यार्थ की प्रतीति यह मानसिक प्रक्रिया 'राजपुर प्रवेश न्याय' से अर्थात् क्रमिक प्रतीति मानने वालों के अनुसार है। कुछ आचार्य वाक्यार्थ की क्रमिक प्रतीति न मान कर 'खने कपोल न्याय' से सामूहिक अर्थात् सहप्रतीति मानते हैं, उस मत में सन्निधि के अभाव में पदार्थों की सह उपस्थिति न होने के कारण वाक्यार्थ प्रतीति होना तो संवन्धा ही असम्भव है।

यहां एक प्रश्न हो सकता है कि शब्दों की उत्पत्ति तो सदा ही क्रमशः होती है, प्रत्येक पद के मध्य कुछ न कुछ काल का व्यवधान तो रहता ही है, अतः सन्निधि का अभाव तो सर्वदा ही रहना चाहिए, फिर किसी भी वाक्य से अर्थ की प्रतीति कैसे सम्भव हो सकती है? ब्रूयाकरण तो शब्द को नित्य मानते है, उनके मत में शब्द की अभिव्यक्ति के अनन्तर भी स्फोट रूप शब्द विद्यमान रहता है, अतः उस स्फोट रूप शब्द की सन्निधि रहती है। नैयायिक प्रत्येक पूर्व पद का सविकल्पक ज्ञान होने के अनन्तर उत्तर पद के ज्ञान के समय पूर्व पद की निविकल्पक रूप से प्रतीति मानते है, अतः उत्तर काल में निविकल्पक ज्ञान में प्रत्येक पद और पदार्थ की सत्ता रहने से प्रतीति में बाधा नहीं होती।'

इस प्रसंग में पुनः आशंका हो सकती है कि जैसे एक पद के उच्चारण के अनन्तर कुछ क्षणों का व्यवधान रहने पर भी प्रतीति रहती है, उसी प्रकार अधिक क्षणों के व्यवधान में भी प्रतीति क्यों नहीं होती। यदि यह माना जाए कि भ्रंशक्षणों के व्यवधान में सन्निधि का अभाव नहीं होता तो उचित न होगा, क्योंकि व्यवधान साम्य के कारण या तो दोनों ही स्थलों पर सन्निधि

का अभाव स्वीकार किया जाना चाहिए अथवा दोनों ही स्थानों पर उसकी सत्ता ।

इस आशका के सम्बन्ध में यह कहना ही उपयुक्त होगा कि सन्निधि के अभाव का अभाव वाक्यार्थ प्रतीति में साक्षात् कारण नहीं है, अपितु सन्निधि का अभाव आकाशा को समाप्त कर देता है, तथा इस अभाव का अभाव होने पर प्रत्येक पदो अथवा पदार्थों के मध्य आकाशा की प्रतीति होती है, फलस्वरूप अर्थ की प्रतीति आकाशा के द्वारा ही होती है, सन्निधि द्वारा नहीं, सन्निधि केवल आकाशा को जीवित रखने का साधन है । यही कारण है कि काव्य का महावाक्य के पढ़ने के समय अथवा बड़ी में सभाओं में भाषण के समय पाठ अथवा भाषण के मध्य में स्थगित कर देने पर भी अगम दिन प्रसंग का कथन करने से ही आकाशा सजोव हो जाती है एवं महावाक्य के अर्थ की प्रतीति में बाधा नहीं होती । व्यक्ति विशेष के भाषण के समय भी जो स्वभावतः मन्दगति से बोलता है चार पांच क्षणों (निमेषों) का अन्तर होने पर भी आकाशा बनी रहती है, अतः सन्निधिका अभाव प्रतीत नहीं होता । किन्तु अत्यन्त शीघ्र बोलने वाले व्यक्ति द्वारा दो वाक्यों के पदों का मिश्रण कर ॥ प्रथम वाक्य के एक पद के अनन्तर दूसरे वाक्य का एक पद रखते हुए) उच्चारण करने पर शीघ्र उच्चारण करने के कारण सभ्य है कि प्रथम वाक्य के प्रत्येक पदों तथा द्वितीय वाक्य के प्रथम पदों के बीच काल की दृष्टि से अन्तर कम हो फिर पर भी आकाशा के व्यापक होने के कारण सन्निधि का अभाव ही माना जाना है और अर्थ की प्रतीति नहीं होती ।^१ इस प्रकार हम कह सकते हैं कि सन्निधि अर्थ प्रतीति में साक्षात्कारण न हो कर आकाशा के पोषक होने के रूप में ही कारण है, अतः इसे अर्थ प्रतीति में कारण न मानकर अन्यथासिद्ध मानना चाहिए । सन्निधि का अभाव काल के व्यवधान से अथवा

१ सन्निधि की परीक्षा की यह प्रक्रिया निम्नित वाक्यों में अधिक स्पष्टता से देखी जा सकती है । उदाहरणार्थ . रा म जा ता है , मो ह न आ ता है । इन लिखित वाक्यों में प्रत्येक वर्ण अथवा पद के बीच पर्याप्त अन्तर रहने पर भी अर्थ प्रतीति होती है । किन्तु 'रामोमहजानताआ हैता है' में दो वाक्य के वर्णों अथवा पदों का मिश्रण होने पर अन्तर भले ही कम हो किन्तु आकाशा में व्याघात होने के कारण अर्थ प्रतीति नहीं होती ।...

शब्दों के व्यवधान से हो सकता है। काव्य में कभी कभी चाखत्व की दृष्टि से पदों का व्यवधान करके सन्निधि का अभाव किया जाता है, किन्तु उस सन्निधि के अभाव के कारण अर्थ प्रतीति का अभाव न होकर सौन्दर्य की ही वृद्धि होती है, काव्याचार्यों ने ऐसे स्थलों को यथासंख्य अलंकार कह कर सम्मानित किया है।^१

तात्पर्य ज्ञान : अनेकार्थक वाक्यों में आकाशा आदि के साथ तात्पर्य का ज्ञान भी वाक्यार्थ की प्रतीति में अनिवार्यतः आवश्यक होता है। जैसे 'सन्धि' पद नमक और घोड़ा दोनों अर्थों का वाचक है, किन्तु वाक्य में वक्ता किस तात्पर्य में उस शब्द का प्रयोग कर रहा है, उसका ज्ञान न होने पर वाक्यार्थ की प्रतीति सम्भव न होगी, अथवा होने पर सदोष प्रतीति होगी।*

इस प्रकार आकाशा आदि के सहित व्यक्तिविशिष्ट आप्तपुरुष से उच्चारण किये गये पद समूह से उत्पन्न होने वाला ज्ञान **शब्द ज्ञान** है।

प्रामाणिकता की दृष्टि से पदसमूहरूप वाक्य के दो भेद हो सकते हैं : लौकिक और वैदिक। लौकिक वाक्य आप्तोक्त होने पर प्रमाण माने जाते हैं। अन्यथा अप्रमाण। वैदिक वाक्य ईश्वरोक्त होने के कारण पूर्णतः प्रमाण माने जाते हैं। परम्परा प्राप्त स्मृति आदि ग्रन्थ वेदमूलक होने पर ही प्रमाण माने जाते हैं, अन्यथा नहीं। वेदों के ईश्वरोक्त होने के सम्बन्ध में विविध दार्शनिक सम्प्रदायों में मतभेद है। उदाहरणार्थ भीमासक ईश्वर की सत्ता को स्वीकार ही नहीं करते, अतः उनके मत में वेदों के ईश्वरोक्त होने का प्रश्न ही नहीं उठता। किन्तु वे वेदों को नित्य और अनादि मानते हैं, अतएव उनके मत में वेद स्वतः प्रमाण हैं। नैयायिकों का विचार है कि 'यू' कि शब्द अनित्य है, तथा वाक्य शब्दसमूह रूप है, एव वेद वाक्यसमूह रूप हैं, अतः वे नित्य नहीं हो सकते। इसके अतिरिक्त वे अनुमान के द्वारा वेदों को पौरुषेय भी सिद्ध करते हैं। उसकी प्रक्रिया यह है, 'वेद पौरुषेय हैं, क्योंकि वे वाक्य समूह रूप हैं, महाभारत आदि के समान।' इस अनुमान के साथ ही वे भीमासक द्वारा स्वतः प्रमाण के रूप में स्वीकृत वेदों के वचन से भी इन्हें ईश्वर कृत

* यहाँ तात्पर्य ज्ञान का अर्थ है कि वक्ता ने किस अर्थ की प्रतीति के लिए उस शब्द का प्रयोग किया है, उसका ज्ञान होना।

सिद्ध करते हैं, क्योंकि वेद में ही कहा गया है कि उस परमेश्वर से ही ऋक् यजु साम और छन्द उत्पन्न हुए हैं।^१

यद्यपि वेद को नित्य सिद्ध करने के लिए मीमांसकों की ओर से तथा पौरुषेय सिद्ध करने के लिए नैयायिकों की ओर से अनुमान किये जाते हैं, किन्तु वे उनकी अपनी कुछ मान्यताओं पर आधारित हैं, एवं पूर्व मान्यताओं को आधार मानकर ही किये गये अनुमान यथार्थ नहीं कहे जा सकते, क्योंकि वे मान्यताएं स्वयं साध्य हैं।

वेदों के प्रामाण्य के सम्बन्ध में भी नैयायिक अनुमान का आश्रय लेते हैं। गीतम का कहना है कि जैसे विष आदि नाशक मन्त्र तथा आयुर्वेद प्राप्तवाक्य हैं, एवं फलदर्शन के अनन्तर प्रमाण सिद्ध होते हैं। उसी प्रकार प्राप्तवाक्य होने से वेद भी प्रमाण सिद्ध होते हैं।^२

चार्वाक बौद्ध और जैनदार्शनिक न तो ईश्वर की सत्ता स्वीकार करते हैं, और न वेदों की नित्यता को ही। उनके मत में वेद भी अन्य लौकिक वाक्यों के समान ही हैं।

इस प्रकार हम देखते हैं कि नैयायिकों ने प्रत्यक्ष अनुमान उपमान तथा शब्द ये चार प्रमाण तथा इन से उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्ष अनुमिति उपमिति और शब्द भेद से यथार्थ अनुभव के चार भेद स्वीकार किये हैं।

प्रमाण चार ही क्यों ?

प्रमाणों पर विचार करते हुए एक प्रश्न इनकी संख्या के सम्बन्ध में उपस्थित होता है कि नैयायिकों ने प्रमाणों की संख्या चार ही क्यों स्वीकार की है ? जबकि सांख्यवादी तीन, वैशेषिक और बौद्ध केवल दो प्रमाणों को ही स्वीकार करते हैं। अथवा वेदान्त में छ, पुराणों में आठ तथा अलंकार शास्त्र में नौ प्रमाण स्वीकार किये गये हैं, तो प्रमाण चार ही क्यों माने जाए ? इस प्रश्न में नैयायिकों का कहना है कि प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और शब्द प्रमाणों में विविध सम्प्रदायों द्वारा स्वीकृत प्रमाणों का अन्तर्भाव हो जाता है, अतः प्रमाण चार से अधिक मानने की आवश्यकता नहीं है, तथा इन

१ यजुर्वेद ३१. ७,

२. न्याय सूत्र २.१.६८

स्वीकृत प्रमाणों का अन्तर्भाव किसी एक अथवा अनेक प्रमाणों में होना सम्भव नहीं है, अतः इन चार प्रमाणों का मानना अनिवार्य ही है। न्याय-स्वीकृत प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों की स्वतन्त्र उपादेयता की चर्चा उन उन प्रमाणों की चर्चा के समय की जा चुकी है, उनसे अतिरिक्त विविध सम्प्रदायों द्वारा स्वीकृत प्रमाणों का उन सम्प्रदायों के अनुसार परिचय तथा उनका प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में अन्तर्भाव निम्नलिखित रूप से होगा -

अर्थापत्ति: मीमांसा और वेदान्त में अर्थापत्ति प्रमाण स्वीकार किया गया है। अर्थापत्ति का अर्थ है उपपाद्य अर्थात् कार्य के ज्ञान से उपपादक की कल्पना। 'यह कल्पना अर्थापत्ति प्रमाण कही जाएगी। इसके साथ ही जिसके द्वारा यह कल्पना सम्भव है, उस साधन को अर्थापत्ति प्रमाण कहते हैं। जैसे कोई दम्भी व्यक्ति दिन में भोजन नहीं करता, फिर भी उसका शरीर नित्य हृष्ट पुष्ट ही दीखता है, किन्तु भोजन के बिना इस प्रकार की पुष्टि सम्भव नहीं है, अतः पुष्टि रूप कार्य से भोजन रूप कारण के होने की कल्पना की जाती है, किन्तु दिन में भोजन का अभाव प्रत्यक्ष द्वारा सिद्ध है, परिशेषात् पुष्टिरूप कार्य के द्वारा रात्रिभोजनरूप कारण की सिद्धि अर्थापत्ति के माध्यम से होती है। यहाँ उपपाद्य पुष्टि रूप कार्य का ज्ञान करण तथा पुष्टि के कारण भूत उपपद्यमान कारण 'रात्रि भोजन' इसका फल है। यह अर्थापत्ति वेदान्त में दो प्रकार की मानी जाती है। दृष्ट अर्थापत्ति और श्रुत अर्थापत्ति। अभिधान अनुपपत्ति और अभिहितानुपपत्ति भेद से श्रुत अर्थापत्ति भी दो प्रकार की है।

नैयायिकों की मान्यता है कि अर्थापत्ति कोई स्वतन्त्र प्रमाण नहीं, अपितु अनुमान ही है। जैसे पूर्वोक्त उदाहरण में पुष्टि कार्य को देखकर उसके कारण भोजन की कल्पना की जाती है, यह कारण से कार्य का अनुमान ही है। यहाँ अनुमान की प्रक्रिया निम्नलिखित रूप से हो सकती है 'देवदत्त भोजन करता है, हृष्ट पुष्ट होने से, जो भोजन नहीं करता वह हृष्ट पुष्ट नहीं होता, जैसे क्षीणकाय निराहारी यज्ञदत्त, जो क्षीणकाय नहीं है, वह भोजन न करने वाला नहीं है, अतः देवदत्त भोजन न करने वाला नहीं है, अर्थात् वह भोजन करता है।' अतः कि दिन में भोजन का अभाव प्रत्यक्ष प्रमाण

से सिद्ध है अतः परिशेषात् वह रात्रि में भोजन करता है ।' इस प्रकार अर्थापत्ति का समस्त क्षेत्र अनुमान के अन्तर्गत समाहित हो जाता है, अतः उसको पृथक् प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है ।

इस प्रसंग में स्मरणीय है कि मीमांसक और वेदान्ती अनुमान के केवल-व्यतिरेकि भेद को स्वीकार नहीं करते, यही कारण है कि उन्हें अर्थापत्ति नाम से एक स्वतन्त्र प्रमाण मानना पड़ता है, किन्तु नैयायिक केवलव्यतिरेकि अनुमान को स्वीकार कर एक पृथक् प्रमाण मानने के गौरव से बच जाते हैं । इस गौरव लाघव की चर्चा केवलव्यतिरेकि अनुमान पर विचार करते हुए की जा चुकी है ।

अभाव — वेदान्त के अनुसार ज्ञान रूप कारण से उत्पन्न न होने वाले अभावानुभव के असाधारण कारण को अभाव प्रमाण कहते हैं ।^१ इसका ही दूसरा नाम अनुपलब्धि है । कार्य के अभाव को देखकर कारण के अभाव का ज्ञान तो अनुमान का विषय हो सकता है, किन्तु कार्य के अभाव का ज्ञान हुए बिना कारण के अभाव का ज्ञान संभव नहीं है, तथा उस कार्य के अभाव का (वृष्टि के अभाव का) ज्ञान प्रत्यक्ष द्वारा संभव नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष इन्द्रिय एवं विषयो के सन्निकर्ष के द्वारा होता है, तथा यह सन्निकर्ष सम्बन्ध रूप है, सम्बन्ध सयोग और समवाय नाम से दो प्रकार का है, जो केवल भाव पदार्थों में रहता है, क्योंकि सयोग गुण है, जो द्रव्य में आश्रित रहा करता है, तथा अभाव द्रव्य नहीं है, अतः उसमें सयोग का रहना संभव नहीं है । समवाय सम्बन्ध केवल अयुत सिद्ध पदार्थ गुण-गुणी, क्रिया-क्रियावान्, जाति-व्यक्ति, अवयव-अवयवी तथा विशेष और नित्यद्रव्य में ही रहता है, अभाव 'बू' कि अयुतसिद्ध द्रव्य नहीं है, अतः उसमें समवाय सम्बन्ध भी नहीं रह सकता । इस प्रकार सम्बन्ध के अभाव में अभाव का अनुभव प्रत्यक्ष प्रमाण द्वारा संभव नहीं है, अतः अभाव (अनुपलब्धि) नामक एक पृथक् प्रमाण मानना चाहिए ।

नैयायिक अभाव के प्रत्यक्ष के लिए विशेषण विशेष्यभाव नामक अतिरिक्त सम्बन्ध मानते हैं, किन्तु वेदान्त के अनुयायियों का विचार है कि विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध ही नहीं हो सकता; क्योंकि सम्बन्ध में तीन

धर्म अनिवार्यत रहते हैं, दूसरे शब्दों में कह सकते हैं कि सम्बन्ध के तीन लक्षण हैं : 'वह सम्बन्धियों से भिन्न हो,' 'दोनों सम्बन्धियों पर आश्रित रहता हो' तथा 'एक हो', जैसे . 'घड़ा और भूतल के सयोग में, सयोग न तो घड़ा है और न भूतल ही, अतः दोनों से सर्वथा भिन्न है। यह सयोग न केवल घड़े में रहता है और न केवल भूतल में, अतः दोनों में आश्रित भी सिद्ध है, दो पदार्थों में ही आश्रित होने से वह एक है, यह भी सिद्ध हो जाता है, अतः सयोग एक सम्बन्ध है ।

यही स्थिति तन्तु और पट में रहने वाले समवाय सम्बन्ध की है। समवाय एक सम्बन्ध है, क्योंकि वह तन्तु और पट इन दो सम्बन्धियों से भिन्न है, वे दोनों द्रव्य पदार्थ हैं, जबकि समवाय एक स्वतन्त्र पदार्थ है, यह उभयाश्रित भी है, क्योंकि कारण तन्तु कार्य पट में समवाय सम्बन्ध से ही रहता है। इसके अतिरिक्त दोनों कार्य और कारण में रहने वाला यह सम्बन्ध एक ही है। इस प्रकार समवाय में भी सम्बन्ध के सभी लक्षण घटित हो जाते हैं, अतः इसे सम्बन्ध कहा जा सकता है।

विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध में सम्बन्ध का एक भी लक्षण सगत नहीं होता। उदाहरणार्थ सम्बन्धी को सम्बन्धियों भिन्न होना चाहिए किन्तु यह उनसे भिन्न न होकर सम्बन्धि स्वरूप है। जैसे: 'दण्डी पुरुष' इस प्रतीति में दण्डी विशेषण है और पुरुष विशेष्य। इन दोनों में रहने वाली विशेषणता इन दोनों से भिन्न कोई पदार्थ नहीं है, अपितु इनका स्वरूप ही है, फलतः विशेषणता और विशेष्यता को सम्बन्धियों से अलग नहीं, किन्तु सम्बन्धि-स्वरूप ही मानना होगा।

विशेषण विशेष्यभाव को सम्बन्धिस्वरूप मानना इसलिए भी आवश्यक है कि 'घटाभावयुक्त भूतल है' इस प्रतीति में घटाभाव विशेषण होता है तथा 'भूतल' विशेष्य, इसके विपरीत भूतलीय घटाभाव में 'घटाभाव' विशेष्य है और भूतल विशेषण। इस प्रकार घटाभाव (अभाव) विशेषण और विशेष्य दोनों ही सिद्ध होता है। यदि यह विशेषणविशेष्यभाव सम्बन्धि-स्वरूप न होकर उससे भिन्न माना जाएगा, तो अभाव में रहने वाली विशेषणता और विशेष्यता भी घटाभाव (अभाव) से भिन्न कोई पदार्थ होगी। न्यायशास्त्र में अभाव सहित सात पदार्थ माने गये हैं, इनमें विशेष्यता और

विशेषणता का परिगणन कही भी नहीं किया गया है, अतः इसे इन में से ही किसी में अन्तर्भूत होना चाहिए, जैसे सयोग सम्बन्ध तो गुण है, समवाय एक स्वतन्त्र पदार्थ है । विशेषणता और विशेष्यता को द्रव्य नहीं कह सकते, क्योंकि इसमें गुण और क्रिया नहीं है, इसे गुण भी नहीं कह सकते, क्योंकि गुण केवल द्रव्य के आश्रित रहता है, यह अभाव में भी आश्रित है । इसी कारण इसे कर्म भी नहीं कहा जा सकता । इसे जाति भी (सामान्य) नहीं कह सकते, क्योंकि जाति-जाति में नहीं रहती, जबकि विशेषणता और विशेष्यता जाति में भी रहती है, विशेष तो केवल नित्य द्रव्यों में ही रहता है, जबकि ये नित्य और अनित्य दोनों में रहते हैं । समवाय केवल अमृत द्रव्यों में ही रहता है, किन्तु यह अन्यत्र भी रहती है, अतः यह समवाय से भी भिन्न है । इसे अभाव पदार्थ भी नहीं कह सकते, क्योंकि ये भाव पदार्थों में रहने पर प्रतियोगी के साथ साथ रहती है जब कि अभाव और उसका प्रतियोगी एक साथ नहीं रह सकते । इस प्रकार इसे सभी पदार्थों से भिन्न मानना आवश्यक हो जाएगा, किन्तु इसे अष्टम पदार्थ कही स्वीकार नहीं किया जाता, अतः इसे सम्बन्धियों से भिन्न न मान कर अभिन्न ही मानना होगा । फलतः इसे सम्बन्धस्वरूप मानना ही उचित है, किन्तु उस स्थिति में इसमें सम्बन्ध का प्रथम लक्षण सगत नहीं होता ।

सम्बन्ध का दूसरा लक्षण 'उभयाश्रित होना' भी इनमें नहीं है, क्योंकि विशेषणता सम्बन्ध केवल विशेषण में रहता है, विशेष्य में नहीं, तथा विशेष्यता सम्बन्ध केवल विशेष्य में रहता है, विशेषण में नहीं । इस प्रकार इसमें 'उभयाश्रित होना' लक्षण भी सगत नहीं होता ।

सम्बन्ध का तृतीय लक्षण 'एक होना' है । वह भी विशेष्यता और विशेषणता में सगत नहीं होता, क्योंकि दोनों परस्पर सर्वथा भिन्न हैं, साथ ही इनके आश्रय भी भिन्न हैं, जैसे: विशेष्यता विशेष्य में रहती है, विशेषण में नहीं, तथा विशेषणता विशेषण में रहती है, विशेष्य में नहीं । इस प्रकार सम्बन्ध के लक्षण विद्यमान न होने के कारण विशेषण विशेष्यभाव को सम्बन्ध नहीं माना जा सकता, फलतः विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध को मान कर स्वीकृत अभाव का प्रत्यक्ष भी स्वीकार नहीं किया जा सकता । अतएव अभाव के प्रत्यक्ष के लिए अभाव अथवा अनुपलब्धि नामक स्वतन्त्र प्रमाण मानना चाहिए ।

अभाव प्रमाण की स्थापना के प्रसङ्ग में नैयायिक उपर्युक्त तर्क से सहमत

नहीं हैं। उनका कहना है कि 'प्रत्यक्ष द्वारा इन्द्रिय सम्बद्ध वस्तु का ही ज्ञान होता है' यह सिद्धान्त केवल भाव पदार्थों के प्रत्यक्ष के सम्बन्ध में ही है। अभाव के सम्बन्ध में नहीं। अभाव का प्रत्यक्ष तो सयोग और समवाय सम्बन्ध के बिना ही केवल विशेषण विशेष्यभाव के द्वारा ही हो जाएगा। एतदर्थ विशेषण विशेष्यभाव के सम्बन्ध होने की कोई आवश्यकता नहीं है। यहाँ यह आशंका की जा सकती है कि 'सम्बन्ध के अभाव में भी प्रत्यक्ष मानने पर विषय के समस्त पदार्थों का एक साथ ही सम्बन्ध के बिना भी प्रत्यक्ष मानना होगा, इस प्रकार असम्बद्धार्थ ग्राहकता दोष होगा'। किन्तु यह आशंका तो अभाव को प्रमाण मानने पर भी दूर नहीं हो सकती, क्योंकि उस पक्ष में भी यह प्रदन होगा कि अभाव प्रमाण द्वारा अभाव का ज्ञान मानने पर भी सम्बन्ध का अभाव तो समान रूप से ही विद्यमान रहता है, इस प्रकार असम्बद्धार्थ ग्राहकता दोष तो अभाव प्रमाण को स्वीकार करने पर भी रहेगा ही।^१ किन्तु नैयायिक विशेषण विशेष्यभाव को सम्बन्ध स्वीकार करते हैं, अतः इस मत में इस दोष की सम्भावना नहीं है।

आचार्य प्रशस्तपाद अभाव प्रमाण का अन्तर्भाव प्रत्यक्ष प्रमाण में न करके अनुमान में करते हैं। उनका कहना है कि जैसे उत्पन्न कार्य को देखकर अप्रत्यक्ष कारण का भी ज्ञान अनुमान द्वारा कर लिया जाता है, इसी प्रकार अनुत्पन्न कार्य भी कारण के अभाव में प्रमाण है।^२ अर्थात् 'कारण के अभाव में कार्य का भी अभाव होता है, इस सिद्धान्त के अनुसार जैसे कार्य को देख कर कारण के अनुमान कर लिया जाता है, इसी प्रकार कार्य के अभाव को देख कर कारण के अभाव का भी अनुमान किया जाता है। इस प्रकार अभाव का ज्ञान अनुमान द्वारा हो जाता है। इस अनुमान का प्रकार निम्नलिखित रूप से हो सकता है - "इस भूमि पर घड़े का अभाव है, प्रतिबन्धक के बिना भी उसका प्रत्यक्ष न होने से, जो वस्तु विद्यमान होती है, प्रतिबन्धक अन्वकार आदि के अभाव में उसका प्रत्यक्ष होता है, जैसे वही भूतल पर विद्यमान वस्त्र का प्रत्यक्ष हो रहा है, चूँकि प्रतिबन्धक के बिना भी घड़े का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है अतः यहाँ (भूतल पर) वह (घड़ा) नहीं है।

ऐतिह्यप्रमाण—कुछ दार्शनिक ऐतिह्य को भी स्वतन्त्र प्रमाण मानते हैं, उनका विचार है कि ऐतिह्य द्वारा भूतकाल के विषय का ज्ञान होता है, जबकि प्रत्यक्ष द्वारा केवल वर्तमान का ही ज्ञान होता है, अतः वह प्रत्यक्ष से भिन्न है। ऐतिह्य अनुमान से भी भिन्न है, क्योंकि अनुमान व्याप्ति विशिष्ट हेतु का प्रत्यक्ष द्वारा साक्षात्कार होने पर ही संभव है, किन्तु ऐतिह्य में हेतु और व्याप्ति का सर्वथा अभाव है, अतः वह अनुमान नहीं हो सकता। उपमान सादृश्यज्ञान पर आधारित होता है अथवा तद्रूप, जबकि ऐतिह्य का सादृश्य से कोई सम्बन्ध भी नहीं है, अतः वह उपमान भी नहीं हो सकता। शब्द प्रमाण के लिए श्रुति वक्ता का प्राप्त होना आवश्यक माना गया है, किन्तु ऐतिह्य में प्रमाता को वक्ता का दर्शन भी नहीं होता, अतः उसका अन्तर्भाव शब्द प्रमाण में भी नहीं होता। इस प्रकार चारों प्रमाणों में अन्तर्भाव न होने से ऐतिह्य प्रमाण को स्वतन्त्र प्रमाण मानना चाहिए।

इस प्रसंग में नैयायिकों का कथन है कि ऐतिह्य कोई स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है, जैसे प्रवाद परम्परा से प्राप्त वाक्य से 'इस वटवृक्ष पर यक्ष निवास करता है' यह ज्ञान ऐतिह्य का विषय कहा जाता है, किन्तु वह प्रामाणिक नहीं है, क्योंकि उस वृक्ष में यक्ष की सत्ता को कब किसने देखा है? न देखने पर वह रहता भी है या नहीं? इसमें सन्देह ही होगा। श्रुति अनुमान आदि सभी प्रमाणों में प्रत्यक्ष आधार रूप में रहता है, तथा इस प्रमाण में प्रत्यक्ष का आधार नहीं है, अतः वह प्रमाण नहीं है। यदि उस यक्ष को किसी व्यक्ति ने देखा है, तथा वह व्यक्ति स्वस्थ इन्द्रियो वाला आप्तपुरुष है, तो उसके वचन को प्रामाणिक माना जाएगा, किन्तु उस स्थिति में वह आगम (शब्द) प्रमाण का विषय होगा, उसके लिए अतिरिक्त प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है।

सम्भव प्रमाण—कुछ दार्शनिकों ने संभव नामक एक स्वतन्त्र प्रमाण स्वीकार किया है। उनके अनुसार 'निवटल' में 'किलाग्राम' 'हजार' में 'सौ' हो सकते हैं, इत्यादि ज्ञान सम्भव प्रमाण द्वारा होता है, अतः उसे स्वतन्त्र प्रमाण मानना चाहिए।

किन्तु नैयायिकों का विचार है कि सौ संख्याओं के बिना हजार संख्या बन ही नहीं सकती, अतः अविनाभाव मूलक व्याप्ति से अनुमान द्वारा ही उक्त ज्ञान प्राप्त होता है, एतदर्थ संभव प्रमाण मानने की आवश्यकता नहीं है।

इस प्रसंग में स्मरणीय है कि सम्भव प्रमाण को मानने वाले उसे व्याप्ति निरपेक्ष मानते हैं, जबकि वैशेषिक अथवा नैयायिक उसे व्याप्तिसापेक्ष स्वीकार कहते हैं, तथा व्याप्ति सापेक्ष ज्ञान तौ निश्चित रूप से अनुमान से भिन्न नहीं कहा जा सकता। विरोध केवल व्याप्ति निरपेक्ष ज्ञान के सम्बन्ध में है। एक पक्ष में वह व्याप्ति निरपेक्ष होकर भी प्रमाण है, जबकि इसे वास्तविक रूप से प्रामाणिक नहीं मानना चाहिए। क्योंकि ब्राह्मण में विद्या सम्भव है, अतः ब्राह्मण विद्वान् है, सत्रिय में शौर्य सम्भव है, अतः वह राजपुत्र शूर है, ये वचन प्रामाणिक नहीं माने जाते, क्योंकि इनका अपवाद देखा जाता है। व्याप्ति रहने पर सभावना में सन्देह नहीं रहता, तथा व्याप्ति ज्ञानपूर्वक हेतु द्वारा प्राप्त ज्ञान अनुमान कहा जाता है, अतः व्याप्तिपूर्वक सम्भव प्रमाण भी अनुमान ही है।

प्रामाण्यवाद

विविध दार्शनिकों द्वारा स्वीकृत प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में भी अनेक मत हैं। नैयायिकों का मिद्धान्त है कि प्रमाणों की प्रामाणिकता और अप्रामाणिकता दोनों परतः ग्राह्य है, अर्थात् प्रमाण द्वारा ज्ञान उत्पन्न होने पर प्रमाता की उस प्रमेय के विषय में प्रवृत्ति होती है, तथा प्रवृत्ति के सफल होने पर पूर्व प्रमाण की प्रामाणिकता का अनुमान किया जाता है। इस प्रकार उस अनुमान द्वारा प्रत्यक्ष आदि प्रमाण को प्रामाणिकता सिद्ध होती है। प्रामाणिकता के समान अप्रामाणिकता को भी नैयायिक पूर्ण प्रकार से ही परतः मानते हैं। इसके ठीक विपरीत साध्यवादी प्रामाणिकता और अप्रामाणिकता दोनों को स्वतः मानते हैं।^१ क्योंकि प्रमाण की प्रामाणिकता और अप्रामाणिकता के लिए तब तक अन्य अनुमान को कारण नहीं माना जा सकता जब तक कि उस अनुमान की प्रामाणिकता सिद्ध न हो, तथा प्रामाण्यसाधक अनुमान की प्रामाणिकता अन्य अनुमान पर आश्रित होगी किन्तु वह भी प्रामाणिकता को तब तक न सिद्ध कर सकेगा, जब तक कि स्वयं उस अनुमान की प्रामाणिकता सिद्ध न हो जाए। इस प्रकार परतः प्रामाण्यपक्ष में अनवस्था दोष होगा।

मीमांसकों का विचार है कि प्रमाण की प्रामाणिकता तो स्वतः सिद्ध है कि किन्तु जहाँ कहीं वह अप्रामाणिक प्रतीत होता है, वहाँ उस अप्रामाणिकता की प्रतीति स्वतः न होकर किसी प्रमाणान्तर के कारण होती है। प्रामाणिकता के ग्रहण की प्रक्रिया के सम्बन्ध में मीमांसकों में भी तीन सम्प्रदाय हैं।

प्रभाकर के अनुसार प्रत्येक ज्ञान के तीन अंश होते हैं : भिति भातु और मेष अर्थात् ज्ञान, ज्ञानाध्वय और ज्ञान का विषय। इनके अनुसार षट विषयक ज्ञान 'यह षट है' एवं 'मैं षट विषयक ज्ञानवान् हूँ' इस प्रकार समूहात्मक व्यावसायिक ज्ञान उत्पन्न होता है; चूँकि व्यवसाय स्वतः प्रकाशरूप होता है, अतः उसका प्रामाण्य भी प्रकाश के समान ही स्वतः गृहीत होगा। चूँकि उनके मतानुसार विशिष्ट बुद्धि के प्रति विशेषण ज्ञान को कारण स्वीकार नहीं किया जाता, अतः प्रामाण्यविशिष्ट बुद्धि के लिए ज्ञान में प्रामाण्य विशेषण के न होने पर भी प्रामाण्य विशिष्ट बुद्धि ही होगी। इसके अतिरिक्त मीमांसक चूँकि वेद को ईश्वर कृत मानते हैं, अतः ईश्वरीय रचना की प्रामाणिकता के लिए वे किसी अन्य प्रमाण की अपेक्षा स्वीकार नहीं करते।^१

मुरारिमिश्र के अनुसार ज्ञान का प्रामाण्य उसके अपने अनुव्यवसायात्मक रूप के कारण ही ग्राह्य होता है। इनके अनुसार 'यह षट है' इस व्यवसायात्मक ज्ञान के अनन्तर 'मैं षट के रूप में षट को जानता हूँ' यह अनुव्यवसाय रूप, ज्ञानविषयक ज्ञान लौकिकमानसप्रत्यक्ष द्वारा उत्पन्न होता है, इस अनुव्यवसाय से व्यवसाय ज्ञानगत प्रामाण्य गृहीत होता है।

कुमारिल भट्ट के अनुसार प्रत्येक ज्ञान अतीन्द्रिय होता है, एवं उसका ग्रहण ज्ञातता हेतु युक्त अनुमिति के द्वारा होता है। इनके अनुसार 'स्वतो ग्राह्य' का अर्थ स्व अर्थात् स्वकीयज्ञाततानिष्ठ युक्त अनुमिति से ग्राह्य है, षट विषयक ज्ञान में अनुमिति का प्रकार इस प्रकार होगा 'यह षट षटत्ववत् विशेष्यक षटत्वप्रकारक ज्ञान का विषय है क्योंकि यह षटत्व प्रकारक ज्ञातता से युक्त है, जो षटत्व प्रकारक ज्ञातता से युक्त नहीं है, वह षट नहीं हो सकता, जैसे पट। यह ज्ञातता रूप धर्म षट के ज्ञान से उत्पन्न षट में

विद्यमान तथा उस से भिन्न प्रकटता रूप धर्म है, जिसका कि प्रत्यक्ष होता है । इस ज्ञातता का अनुमान भी किया जा सकता है, अनुमान प्रकार निम्नलिखित होगा .—यह ज्ञातता घटत्वयुक्त घटत्वप्रकारक ज्ञान से उत्पन्न है, क्योंकि यह घट में विद्यमान घटत्व प्रकारक ज्ञातता है ।

मीमांसको के तीनो ही सम्प्रदायो मे ज्ञान दो दशाग्रो मे उत्पन्न होने से दो प्रकार का माना जाता है—अभ्यासदशापन्न और अनभ्यासदशापन्न । ज्ञान का यह स्वतः प्रामाण्य अभ्यासदशापन्न ज्ञान में ही होता है अनभ्यासदशापन्न ज्ञान मे नहीं ।

वस्तुतः मीमांसको का यह स्वतः प्रामाण्य उनके अपने मत में भी सिद्ध नहीं होता । क्योंकि जब ज्ञान अभ्यासदशापन्न और अनभ्यासदशापन्न दो प्रकार का है, तो दोनों के स्वतः प्रामाण्य होने पर ही ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य कहा जा सकता है, अन्यथा नहीं । जब मीमांसक स्वयं ही अनभ्यासदशापन्न ज्ञान को स्वतः प्रमाण न मानकर परत मानते हैं, तो उनके मत मे ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य कैसे कहा जा सकता है । अभ्यासदशापन्न ज्ञान मे भी अभ्यास क्या है ? क्रिया का बार-बार होना तथा अनेक बार सफल प्रवृत्ति ही तो अभ्यास है । यदि इस सफल प्रवृत्ति के रहने पर ही ज्ञान का प्रामाण्य होता है, अन्यथा नहीं, तो इस प्रवृत्ति साफल्य को नैयायिको के समान प्रामाण्य का कारण क्यों न माना जाए ?

इसके अतिरिक्त मुरारि मिश्र के मत मे प्रथम व्यवसायात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है, तथा वह स्वयं प्रामाणिक नहीं होता । अपितु उस ज्ञान से अनुव्यवसायात्मक ज्ञान उत्पन्न होता है, जिसके द्वारा व्यवसायात्मक ज्ञान की प्रामाणिकता का ग्रहण होता है, इस प्रकार इस मत मे भी ज्ञान का परतः प्रामाण्य ही सिद्ध होता है । यही स्थिति कुमारिल भट्ट के मत की है, वहा घडे के ज्ञान से ज्ञातता की उत्पत्ति होती है एवं उसके द्वारा पूर्वज्ञान की प्रामाणिकता सिद्ध होती है । ज्ञातता को प्रामाणिकता का कारण मानने पर सबसे बड़ा दोष है, भूतकालीन और भविष्यत्कालीन ज्ञान की प्रामाणिकता सिद्ध न होना है । क्योंकि मीमांसको के अनुसार घटविषय ज्ञातता का आश्रय घट स्वयं है, किन्तु नष्ट अथवा अनुत्पन्न घट की सत्ता वर्तमान मे न होने के कारण आश्रय के अभाव मे आश्रित ज्ञातता का भी अभाव होगा, एवं प्रामाण्य के कारण ज्ञातता का अभाव होने से कार्य प्रामाण्य का भी अभाव होगा । इस प्रकार

ज्ञातता को प्रामाण्य का कारण मानने पर वर्तमान से भिन्न कालीन विषयों के ज्ञान का प्रामाण्य सिद्ध न हो सकेगा ।

ज्ञान को स्वतः प्रमाण मानने पर एक और दोष है, वह यह कि 'यदि ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः ग्राह्य होता, तो अनभ्यास दशा में उत्पन्न ज्ञान में 'यह ज्ञान प्रमा है या नहीं' इस प्रकार का सर्वजन स्वीकृत प्रामाण्य सशय न होता, क्योंकि यदि वहाँ विद्यमान ज्ञान स्वतः ज्ञात है, तो उसका प्रामाण्य भी ज्ञात ही है, यदि ज्ञान के ज्ञान होने पर भी प्रामाण्य ज्ञात नहीं है, तो ज्ञान का स्वतः प्रामाण्य अमिद्ध ही रहा, यदि ज्ञान ही अज्ञात है, तो धर्मज्ञान के अभाव में सशय का होना भी सम्भव नहीं है; अतः प्रामाण्य स्वनोग्राह्य नहीं है ।'

इसके अतिरिक्त मीमांसको को ज्ञातता नामक एक अतिरिक्त धर्म की कल्पना का गौरव भी वहन करता है । साथ ही ज्ञातता को स्वीकार करने में अनवस्था दोष उत्पन्न होता है । क्योंकि विषय के सम्बन्ध में ज्ञान के प्रामाण्य के लिए ज्ञातता आवश्यक है, ज्ञातता का ज्ञान भी प्रामाणिक है, इस ज्ञान के लिए ज्ञातता विषयक ज्ञातता का ज्ञान आवश्यक है । और उस द्वितीय ज्ञातता के ज्ञान की प्रामाणिकता के लिए तृतीय ज्ञातता । इस प्रकार अनवस्था दोष उत्पन्न होगा ।

मीमांसक यथार्थ ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः तथा अयथार्थ ज्ञान का अप्रामाण्य परत मानते हैं, ज्ञातता को स्वीकार करने पर जैसे यथार्थ ज्ञान होने पर ज्ञान से ज्ञातता उत्पन्न होती है उन्ही प्रकार अयथार्थ ज्ञान होने पर भी ज्ञानस्य सामान्य के कारण ज्ञातता की उत्पत्ति होगी ही, फलतः ज्ञातता द्वारा पूर्व प्रकार से ही अप्रामाण्य भी स्वतः ही होना चाहिए ।

इस प्रकार हम देखते हैं कि अनेक दोषों की सभावना के कारण ज्ञान के प्रामाण्य का ग्रहण स्वतः और अप्रामाण्य का ग्रहण परत होता है, मीमांसको का यह मत ग्राह्य नहीं हो सकता ।

बौद्धों का मत मीमांसको से सर्वथा विपरीत है, वे प्रामाण्य को परत और अप्रामाण्य को स्वतः मानते हैं, किन्तु मीमांसको के मत में प्रामाण्य के स्वतः

और अप्रामाण्य को परत होने में जो दोष पूर्व पंक्तियों में दिखाया गया है, प्रामाण्य के परतः और अप्रामाण्य के स्वतः ग्राह्य होने में भी वे दोष विद्यमान होंगे ही, अतएव नैयायिकों ने इस मत को भी स्वीकार नहीं किया है।

बौद्धों में शान्तरक्षित अभ्यासदशापन्न ज्ञान में प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को ही स्वतः तथा अनभ्यासदशापन्न ज्ञान में प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों को ही परतः ग्राह्य मानते हैं। यदि अभ्यासदशापन्न ज्ञान में प्रामाण्य और अप्रामाण्य के ग्राह्यत्व का कारण अभ्यास माना जाये, तो शान्तरक्षित और नैयायिकों के मत में कोई विशेष अन्तर नहीं रह जाता, क्योंकि अभ्यास भी अनेक बार होने वाली प्रवृत्ति है, तथा नैयायिक सफल प्रवृत्ति को ही प्रामाण्य और अप्रामाण्य के ग्रहण में आधारभूत कारण मानते हैं।

जैसीकि ऊपर की पंक्तियों में चर्चा हो चुकी है, नैयायिक प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों ही परत मानते हैं। इस मत में ज्ञान का ग्रहण अनुव्यवसाय के द्वारा तथा प्रामाण्य या अप्रामाण्य का ग्रहण प्रवृत्ति की सफलता और असफलतामूलक अनुमान से होता है। उदाहरणार्थ यदि जलका प्रत्यक्ष होने पर उसे लेने की प्रवृत्ति और इसमें सफलता होती है, तो 'पूर्व ज्ञान की प्रामाणिकता के सम्बन्ध में अनुमान किया जाता है कि 'पूर्व उत्पन्न जल का प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमा है, क्योंकि वह सफल प्रवृत्ति का उत्पादक है, जो सफल प्रवृत्ति को उत्पन्न नहीं करता वह ज्ञान प्रमा नहीं है; जैसे 'मरुमरीचिका में जल ज्ञान' इस प्रकार व्यतिरेक अनुमान से प्रायः सर्वत्र ज्ञान में प्रमात्व निश्चित किया जाता है। इस प्रकार प्रवृत्ति के द्वारा जिस ज्ञान के प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य का ग्रहण किया जाता है, उस ज्ञान को अभ्यासदशापन्न ज्ञान कहते हैं।

अनभ्यासदशापन्न वह ज्ञान है, जिसमें अब तक प्रवृत्ति नहीं हो सकी है, अतः उसके सम्बन्ध में सफलता और असफलता का प्रश्न भी नहीं है, ऐसे ज्ञान में नैयायिकों के अनुसार प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य का ग्रहण सफल प्रवृत्ति-जनक ज्ञान का सजातीय होने से होता है।

मीमांसक वेदों को नित्यमानकर उसे स्वतः प्रमाण मानने का प्रयत्न करते हैं, उसके उत्तर में नैयायिकों का कथन है कि चूंकि शब्द आदिमान् तथा इन्द्रियग्राह्य है, अतः अनित्य है। इसके अतिरिक्त अनित्य सुख दुःख के समान शब्द के लिए भी तीव्र मन्द आदि विशेषणों का प्रयोग होता है, इस

प्रकार कार्य के समान व्यवहार होने से शब्द भी अनित्य है ।^१ फलतः शब्द का नित्यत्व असिद्ध होने से शब्द रूप वेद का प्रामाण्य भी स्वतः सिद्ध नहीं हो सकता ।

नैयायिकों के परत प्रामाण्य के सम्बन्ध में प्रश्न होता है कि 'केवल प्रत्यक्ष ज्ञान ही परत प्रमाण है' अथवा 'अनुमान आदि प्रमाण भी' ? यदि अनुमान भी परत प्रमाण है, तो प्रत्यक्ष ज्ञान की प्रामाणिकता के साथक अनुमान की प्रामाणिकता के लिए अन्य अनुमान की, तथा उसके प्रामाण्य के लिए अन्य अनुमान की आवश्यकता होगी, इस प्रकार अनवस्था दोष उपस्थित होगा । यदि यह माना जाए कि अनुमान के प्रामाण्य के लिए अन्य किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं है, तो प्रकारान्तर से ज्ञान का (अनुमान ज्ञान का) स्वतः प्रामाण्य सिद्ध होने से नैयायिक पक्ष में प्रतिज्ञा हानि दोष उपस्थित होता है । इस प्रकार हम कह सकते हैं कि नैयायिकों के परत प्रामाण्य वाद में उनकी युक्तियाँ अधिक सबल नहीं हैं ।

वस्तुतः प्रामाण्य के प्रसंग में इन दोषों का समाधान सम्भव नहीं है, सभी मतों में कोई न कोई दोष रहेंगे ही । इस प्रसंग में हम इतना ही कह सकते हैं कि मनुष्य की विषय विशेष के प्रति प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति विषय सम्बन्धी ज्ञान मात्र से होती रहती है, तदर्थ ज्ञान के प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य के ज्ञान की आवश्यकता नहीं रहती । इतना ही नहीं अपितु प्रवृत्ति के लिए मानव ज्ञान के प्रामाण्य अथवा अप्रामाण्य के ज्ञान की आवश्यकता ही नहीं सम्भ्रता । यदि यह कहा जाए कि बहुधा उसके मानस में 'मेरा यह ज्ञान प्रामाणिक है या नहीं' इस प्रकार के सन्देह का उदय भी नहीं होता, तो भी अनुचित न होगा । ज्ञान के प्रामाण्य अप्रामाण्य का ज्ञान तो प्रवृत्ति के बाद होने वाली सफलता के बाद ही होता है, पूर्व नहीं ।

इस प्रकार बुद्धि विवेचन के प्रसंग में हमने देखा है कि बुद्धि अर्थात् ज्ञान के सर्व प्रथम दो भेद हैं । अनुभव और स्मृति । अनुभव भी दो प्रकार का है यथार्थ और अयथार्थ । नैयायिकों के अनुसार यथार्थ अनुभव के चार भेद हैं : प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति और शाब्द । प्रत्यक्ष के प्रथम दो भेद हैं लौकिक और अलौकिक । लौकिक प्रत्यक्ष करण भेद से छ प्रकार का है : द्रावण, रासन, चाक्षुष, स्वास्, श्रोत्र एवं मानस । अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकार का है . सामान्यलक्षण ज्ञानलक्षण और योगज । स्वास् और श्रोत्र

भेद से अनुमान के दो प्रकार हैं। उपमिति के भेद प्रभेदों को न्यायशास्त्र में स्वीकार नहीं किया गया है। लौकिक और वैदिक शब्दों के भेद से शब्द प्रमाण भी दो प्रकार का है। अर्थवार्थ अनुभव के चार भेद हैं संशय, विपर्यय तर्क और अनव्यवसाय। स्मृति वृत्ति अनुभव जन्म है, एव अनुभव के मूलतः दो भेद किये गये हैं, अथ स्मृति के भी दो भेद किये जाते हैं यथार्थ स्मृति और अर्थवार्थ स्मृति।

कुछ प्राचीन विद्वान् सिद्धदर्शन को भी प्रत्यक्ष भावि से भिन्न ज्ञान स्वीकार करते हैं, किन्तु वह उचित नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष पूर्वक सिद्ध अन्वयन, शङ्क वृत्ति और गुलिका भावि के द्वारा सिद्ध पुरुषों को जो व्यवहितसूक्ष्म अथवा सुदूरवर्ती पदार्थों का दर्शन होता है, वह प्रत्यक्ष ही है। इसी प्रकार ग्रह नक्षत्र भादि की गति के द्वारा देवी ग्रहो अथवा भौतिक प्राणियों के धर्म अधर्म के परिणाम स्वरूप भावी सुख और दुःख का ज्ञान कर लेना अनुमान ही है। इसी भाति धर्म भावि के प्रति इष्ट भादि का ज्ञान प्रत्यक्ष अथवा आगम प्रमाण से अन्तर्भूत हो जाएगा, उसे स्वतन्त्र ज्ञान मानने की आवश्यकता नहीं है।

बुद्धि आत्मा में रहनेवाला प्रधान गुण है, यही आत्मा में आश्रित अन्य सुख भादि विशेष गुणों का कारण भी है।

गुण विमर्श (शेषांश)

सुख

अनुकूल प्रतीत होनेवाला आत्मा का गुण सुख है। तर्कदीपिकाकार के अनुसार 'मैं सुखी हूँ' इस अनुभवसाय में प्रतीत होनेवाला ज्ञान सुख कहा जाता है।^१ शंकरभिक्ष के अनुसार धर्म जिसका असाधारण कारण है, आत्मा के उस गुण को सुख कहते हैं।^२ इन सभी लक्षणों में प्रकाशान्तर से सुख का परिचय दिया गया है, तथा इन लक्षणों में परस्पर कोई विरोध नहीं है। सुख के दो भेद हो सकते हैं, स्वकीय और परकीय। स्वकीय (अपने) सुख का ज्ञान केवल स्वयं अनुभवमात्र से होता है। परकीय सुख का ज्ञान सुख के विनाश भावि के द्वारा अनुमान के माध्यम से होता है।

१. प्रसस्तपाद विवरण पृ० १२६

२. तर्क दीपिका पृ० १५६।

३. कणाद रहस्यम् पृ० १२२

उपलब्ध दोनों ही प्रकार के सुख के पुन दो भेद किये जा सकते हैं . सांसारिक (लौकिक) और स्वर्गीय (पारलौकिक) । प्रयत्न द्वारा प्राप्त होने वाले साधनों के आधीन सुख सांसारिक कहा जाता है, तथा इच्छामात्र से उपलब्ध होने वाले साधनों के आधीन सुख को स्वर्गीय या पारलौकिक सुख कहते हैं ।^१ काव्यशास्त्र में इन दोनों से भिन्न विभाव अनुभाव और व्यभिचारिभावों द्वारा व्यजित होने वाले रस नामक तृतीय सुख को भी स्वीकार किया गया है जो लोक में रहते हुए ही अनुभूत होता है, फिर भी लोकोत्तर है जो लौकिक सुखों से सर्वथा भिन्न ब्रह्मास्वादसहोदर कहा जाता है ।^२

लौकिक सुख चार प्रकार के है वैषयिक मानोरथिक, आभ्यासिक और आभिमानिक । वैषयिक सुख सासारिक विषयों के भोग से उत्पन्न होता है । ज्ञानेन्द्रियों के भेद से इसके भी पांच प्रकार कहे जा सकते हैं । मानोरथिक सुख अभीष्ट विषयों के अनुस्मरण से प्राप्त होता है । अभीष्ट विषय भूति भूत भविष्य और वर्तमान भेद से तीन प्रकार के हो सकते हैं, अत मानोरथिक सुख के भी तीन प्रकार माने जा सकते हैं, किन्तु भविष्य सम्बन्धी द्रव्यादि की सत्ता केवल कल्पना मात्र में ही रहती है, अत तत्सम्बन्धी सुख भी केवल मन मात्र से ही अनुभूत होता है । आभ्यासिक सुख किसी क्रिया के अनवरत अभ्यास से उत्पन्न होता है । अपने बेंदुष्य आदि धर्मों के आरोप से अनुभव होने वाला सुख आभिमानिक है । परीक्षा आदि में सफलता प्राप्त होने पर जो सुख होता है वह भी आभिमानिक सुख ही है ।

आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार कारण भेद से सुख चार प्रकार का है^३, अभीष्ट उपलब्ध विषयों का इन्द्रियों से सन्निकर्ष होने पर धर्मादिसापेक्ष आत्मा और मन के संयोग से उत्पन्न होनेवाला सामान्यसुख है । भूतकालीन विषयों के स्मरण से होने वाला स्मृतिज सुख है । अनागत विषयों के सकल्प से होनेवाला सुख संकल्पज कहाता है, तथा विद्वानों को विषय उनका अनुस्मरण सकल्प आदि के बिना ही विद्या शम सन्तोष आदि धर्मों से एक विशेष प्रकार का सुख होता है, वह अगुण्य प्रकार का सुख कहा जाता है । योग

१ सप्तपदार्षी पृ० ५०

२. अभिभव भारती ६ ३४

३. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३०

दर्शन में इस सुख को सर्वाधिक महत्त्व दिया गया है।^१ पारलौकिक सुख को मोक्ष या भ्रामन्द कहते हैं। सांख्यदर्शन के अनुसार पारलौकिक सुख केवल लौकिक त्रिविध दुखों की निवृत्ति ही है।

दुःख

प्रतिकूल प्रतीत होने वाला आत्मा का गुण दुःख कहा जाता है। सुख के समान ही इसके भी स्वकीय और परकीय दो भेद होते हैं, तथा कालभेद से इसके भी तीन भेद हो जाते हैं। वर्तमान काल के सुख के समान ही वर्तमानकालीन दुःख का भी कोई विशेष नाम नहीं दिया जाता। भूतकालीन दुःख की स्मृति तथा भविष्यत्कालीन दुःख को सकल्प्य दुःख कहा जाता है। दुःख के उपर्युक्त तीनों भेद आध्यात्मिक, आधिभौतिक और आधिबैधिक भेद से पुनः तीन तीन प्रकार के हो जाते हैं।

इच्छा

अपने लिए अथवा किसी अन्य के लिए अप्राप्त को प्राप्त करने की कामना का नाम इच्छा है। यह आत्मा का गुण है। यह इच्छा ही प्रयत्न का प्रसाधारण कारण है। इसकी उत्पत्ति स्मृति सापेक्ष अथवा सुखादि सापेक्ष आत्ममनः संयोग से होती है। इसके दो प्रकार हैं सोपाधिक और निरुपाधिक सुख के प्रति इच्छा निरुपाधिक है, तथा सुख के साधनों के प्रति होने वाली इच्छा को सोपाधिक इच्छा कहते हैं। सोपाधिक और निरुपाधिक दोनों ही प्रकार की इच्छाओं के अनेक भेद हैं जिन में मुख्य निम्नलिखित हैं। काम अभिलाषा राग सकल्प काश्य बंराग्य उपधा (कपट) भाव स्पृहा तृष्णा शोभ इत्यादि। काम का अर्थ है, मैथुन की इच्छा। बार बार विषयों के प्रति आसक्ति का नाम राग है। भोजन करने की कामना को अभिलाषा कहते हैं। भविष्य में की जाने वाली क्रिया को करने की दृढ़ इच्छा को सकल्प कहते हैं। स्वार्थ के बिना ही दूसरे के दुःख को दूर करने की इच्छा को दया कहते हैं। विषय आदि में दोष की भावना से उनके त्याग की इच्छा को बंराग्य कहा जाता है। दूसरे को ठगने की इच्छा को उपधा या कपट

कहते हैं। अन्दर छिपी हुई इच्छा को भाव कहते हैं। इसी प्रकार दूसरों के धन को लेने की इच्छा को लुब्धा, अन्याय पूर्वक दूसरे के धन को लेने की इच्छा को लोभ तथा अत्यन्त आवश्यक होने पर भी अपने धन को न छोड़ने की इच्छा को तृष्णा कहते हैं।

इच्छा से ही प्रयत्न धर्म और अधर्म उत्पन्न होते हैं। इनमें इच्छा प्रयत्न के प्रति साक्षात्कारण है, तथा प्रयत्नपूर्वक विहित और निषिद्ध कर्मों के प्रति हेतु होकर धर्म और अधर्म के प्रति परम्परा से कारण है।

द्वेष

द्वेष भी आत्मा का गुण है जो दुःखतापेक्ष आत्ममनः संयोग से उत्पन्न होता है। इच्छा भी द्वेष का कारण है, साथ ही यह इच्छा के कार्य प्रयत्न का साक्षात्कारण है। द्वेष होने पर प्राणी स्वयं को प्रज्वलित-सा समझा है। यह द्वेष निकट मे उपस्थित शत्रु सर्प आदि दुःख के साधनों के प्रति तथा उन साधनों से उत्पन्न दुःख के प्रति उत्पन्न होता है। द्वेष के कारण के रूप में दुःख का वर्तमान रहना आवश्यक नहीं है, भूतकालीन दुःख के स्मरण से भी द्वेष की उत्पत्ति होती है। यह द्वेष स्वकीय और परकीय भेद से दो प्रकार का है। स्वकीय द्वेष का मानस प्रत्यक्ष द्वारा स्वयं को ज्ञान होता है। परकीय द्वेष का अनुमान मुखविकार, नेत्रों की लालिमा आदि के द्वारा होता है।

यह द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म और स्मरण का कारण है। ब्रह्म क्रोध मन्थु अक्षमा अमर्ष ईर्ष्या अभ्यसूया आदि द्वेष के अनेक भेद हैं। चिरकाल से विद्यमान रहने पर भी जिसके विकार लक्षित नहीं होते, तथा जिसके कारण उपकारी के प्रति भी व्यक्ति अन्ततः अपकार कर बैठता है, वह ब्रह्म कहाता है। किसी दुःख के तत्काल बाद उत्पन्न होने वाले तथा शीघ्र ही नष्ट हो जाने वाले द्वेष को क्रोध कहते हैं, इसके द्वारा शरीर और इन्द्रिया आदि फड़कने लगती हैं। अपकारी व्यक्ति के प्रति अपकार करने में असमर्थ व्यक्ति का अन्दर ही गुप्त द्वेष मन्थु कहाता है। दूसरों के गुणों को न सह सकने की क्षमता को अक्षमा कहते हैं, इसका ही दूसरा नाम असहिष्णुता है। अपने गुणों के तिरस्कार की आशका ने दूसरे के गुणों के प्रति विद्वेष अमर्ष कहा जाता है। दूसरों के उत्कर्ष को देखकर उत्पन्न द्वेष ईर्ष्या कहाता है। दूसरे के अपकार को सहने में असमर्थ व्यक्ति में गुप्त रूप से चिरकाल तक रहने वाला तथा अन्ततः अपकार करने वाला द्वेष अभ्यसूया कहा जाता है।

ऊपर की पंक्तियों में द्वेष को प्रयत्न का हेतु कहा गया है, किन्तु यहां यह ध्यातव्य हो सकती है कि प्रयत्न तो 'यह वस्तु या कार्य इष्ट का साधक है' इस ज्ञान से होता है, तथा ज्ञान इच्छा के द्वारा ही प्रयत्न का हेतु है; किन्तु द्वेष न तो प्रयत्नमूलक इच्छा को उत्पन्न करता है, और नही ही 'इष्ट साधन होने के ज्ञान को'। फिर द्वेष को किस आधार पर प्रयत्न का हेतु माना जाए? इस ध्यातव्य का समाधान यह है कि प्रयत्न दो प्रकार का होता है प्रवृत्तिरूप और निवृत्तिरूप। इष्टसाधनता ज्ञान से प्रवृत्तिरूप प्रयत्न उत्पन्न होता है, जबकि द्वेष द्वारा निवृत्तिरूप प्रयत्न उत्पन्न होता है। शत्रुवध आदि के लिए उत्पन्न होने वाला प्रयत्न भी इष्ट साधनता ज्ञान से ही होता है, द्वेष से नहीं, इतना अवश्य है कि ऐसे अवसरों पर द्वेष सहकारी कारण होता है।

प्रयत्न

आरम्भ उत्साह आदि शब्द प्रयत्न के पर्यायवाची हैं, यह प्रयत्न दो प्रकार का है जीवनशक्तिमूलक और जीवन से भिन्न इच्छा-द्वेषमूलक। सोये हुए व्यक्ति को प्राण भ्रान्त आदि की क्रियाओं को प्रेरित करने वाला, धर्म और भवर्ष का प्रेरक प्रयत्न जीवनशक्तिमूलक प्रयत्न है। सोकर जागने पर भ्रन्तकरण का इन्द्रियो से संयोग भी जीवनशक्तिमूलक प्रयत्न है। हित की प्राप्ति और अहित की निवृत्ति कराने वाली शरीर की क्रियाओं का हेतु जीवनेतर इच्छा या द्वेषमूलक प्रयत्न होता है। जीवनशक्तिमूलक प्रयत्न से उत्पन्न प्राण आदि की गति को दृष्ट से उत्पन्न भ्रान्तता उचित न होगा, क्योंकि जाग्रत दशा में उस गति को हम प्रयत्नमूलक पाते हैं। यदि उस गति को एक स्थल पर अदृष्टमूलक मानेंगे, तो अन्यत्र भी अदृष्ट मूलक मानना होगा, क्योंकि जाग्रत और शयन दोनों ही अवसरों पर होने वाली गति समान ही है। कुछ लोग चेष्टा तथा क्रिया को भी प्रयत्न ही मानते हैं, परन्तु नैयायिकों के अनुसार चेष्टा 'प्रयत्नयुक्त आत्ममनः संयोग' का कार्य है। दूसरे शब्दों में प्रयत्नयुक्त आत्ममनः संयोग जिसका असमवायिकारण है, वह क्रिया चेष्टा कही जाती है।

धर्म

भारतीय न्यायशास्त्र में धर्म शब्द अनेक अर्थों में प्रयुक्त होता है। किसी भी पदार्थ में विद्यमान वह तत्त्व, जिसके कारण उसे अन्य पदार्थ के सदृश

अथवा उससे भिन्न कहा जाता है, उसे भी धर्म कहते हैं। जैसे: पृथिवी में विद्यमान पृथिवीत्व उसका धर्म कहा जाता है।^१ कणाद के अनुसार जिसके द्वारा सत्यज्ञान तथा आत्मशक्त दुख निवृत्ति हो, वह धर्म कहा जाता है।^२ जैमिनि के अनुसार क्रिया में प्रवृत्त कराने वाले वचनों से लक्षित होने वाले तथा उन वचनों से प्रेरित, पुरुष को निःश्रेयस् देने वाले धर्म को धर्म कहते हैं।^३ मनुस्मृति में एक स्थान पर वेद स्मृति सदाचार आदि को साक्षात् धर्म तथा अन्यत्र धर्म क्षमा दमन चोरी का त्याग हर प्रकार की पवित्रता इन्द्रियों का संयम विद्या विचारशीलता सत्य और अक्रोध इन दस को धर्म कहा गया है।^४ शास्त्रदीपिका के टीकाकार रामकृष्णने भी धृति आदि को ही धर्म मानने का समर्थन किया है।^५ उपर्युक्त सभी स्थलों पर धर्म मानवीय कर्तव्य के अर्थ में प्रयुक्त हुआ, तथा ये कर्तव्य ही मानव के व्यक्तित्व को सुरक्षित रखते हैं, इनके अभाव में अर्थात् कर्तव्य से व्युत्पन्न होने पर मानव पतित हो जाता है। इसी आधार पर महाभारत धर्म को प्रजापति का धारण करने वाला भी कह लिया गया है।^६ न्याय में पदार्थों के वैशिष्ट्य को धर्म कहने का उद्देश्य भी उसमें विद्यमान क्रिया और प्रतीति की क्षमता को ही प्रगट करना है। मीमांसा आदि में स्वीकृत धर्म के कर्तव्य अर्थ को आधार मान कर ही मनुस्मृति में भी वेदों को समस्त धर्मों का मूल कहा गया है।^७

न्यायशास्त्र के प्रस्तुत प्रसंग में धर्म शब्द उपर्युक्त अर्थ के निकट होते हुए भी उनसे भिन्न अर्थ में प्रयुक्त हुआ है, प्रशस्तपाद के अनुसार यह धर्म आत्मा का अतीन्द्रिय गुण है, कर्म का सामर्थ्य नहीं।^८ धर्म के द्वारा ही कर्त्ता को प्रिय सुख उसके साधन तथा मोक्ष की प्राप्ति होती है। इसका नाश अन्तिम सुख के सम्यक् ज्ञान के द्वारा होता है। वेदादि द्वारा प्रत्येक वर्णों और आश्रमों के लिए बताया हुए द्रव्य गुण और कर्म धर्म के साधन हैं।^९

१. तर्क किरणावली पृ० २६

२. (क) वैशेषिक सूत्र १.१.२

(ख) उपस्कार भाष्य पृ० ४

३. (क) मीमांसा सूत्र १.१.२

(ख) शाबर भाष्य पृ० १२ १३

४. मनुस्मृति २.१२, ६ ६२

५. सिद्धान्तचन्द्रिका पृ० २५

६. महाभारत शान्तिपर्व

७. मनुस्मृति २.६

८. प्रशस्तपाद विवरण पृ० १३८

९. प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३८-१३९

धर्म के साधन ग्रन्थ आदि में कुछ सर्व सामान्य हैं, अर्थात् प्रत्येक वर्ण और आश्रम के लिए उपयोगी साधन हैं, और कुछ विशेष अर्थात् किन्हीं विशिष्ट वर्णों अथवा आश्रमों के लिए उपयोगी । जैसे. धर्म में श्रद्धा अहिंसा परोपकार सत्यभावण अस्तेय ब्रह्मचर्य निष्कपटता इत्यादि सामान्य धर्म के साधन हैं, तथा त्रैवर्णिक के लिए यज्ञ अध्ययन और दान, ब्राह्मण के लिए अध्ययन यज्ञ कराना आदि, क्षत्रिय के लिए भली प्रकार प्रजा का पालन दुष्टों को दण्ड देना आदि विशेष धर्म के साधन हैं ।

आचार्य प्रशस्तपादकृत धर्म के उपयुक्त परिचय का तात्पर्य है कि धर्म और अधर्म क्रमशः वेद विहित तथा वेद निषिद्ध कर्मों के करने से उत्पन्न होने वाले आत्मा के विशेष गुण हैं, जिनका प्रत्यक्ष केवल मानस प्रत्यक्ष ही हो सकता है । यह गुण चिरकाल तक आत्मा में विद्यमान रहता है, तथा इसके अनुसार ही पुरुष को कालान्तर में विविध फलों की प्राप्ति होती है । वृत्ति नास्तिक दर्शनों में आत्मा और उसके गुण धर्म अधर्म को स्वीकार नहीं किया गया है, अतः उसकी सिद्धि के लिए नैयायिक अनुमान का आश्रय लेते हैं । केशवमिश्र के अनुसार यह अनुमान निम्नलिखित रूप से हो सकता है : 'देवदत्त का आदि शरीर देवदत्त के विशेष गुणों से प्रेरित भूतों से निमित्त है, क्योंकि वह कार्य है, साथ ही देवदत्त के सुखादि भोग का साधन है, जैसे उसके द्वारा निमित्त माला आदि । पञ्च भूतों को प्रेरित करने वाला यह धर्म भूतों के धर्म नहीं हो सकते, क्योंकि उस स्थिति में उन्हें प्रत्येक प्राणियों के सुख दुःखों का सामान्य रूप से उत्पादक होना चाहिए, जैसे गन्ध आदि प्रत्येक प्राणियों को समान रूप से उपलब्ध होते हैं, अतः वह भूतप्रेरक धर्म ही है ।' वृत्ति प्रत्येक पुरुष में समान सुख की प्रतीति न होकर भिन्न भिन्न प्रतीति होती है, अतः धर्म भी प्रति पुरुष में भिन्न होने से संख्या में अनन्त हैं ।

धर्म के सम्बन्ध में एक आशंका हो सकती है, धर्म को वेद विहित यज्ञ याथादि से भिन्न आत्मा का गुण क्यों स्वीकार किया जाए ? भीमांसको द्वारा स्वीकृत यज्ञ यागादि को ही धर्म क्यों न माना जाए ? यज्ञ आदि करने वाले के लिए यह धार्मिक है, इस प्रकार का लोक व्यवहार, यज्ञ आदि को ही धर्म मानकर प्रचलित होता है । नैयायिकों के अनुसार इसका उत्तर यह है कि

यज्ञयागादि को धर्म मानने पर धर्म का फल सुख आदि यज्ञ आदि के वर्तमान रहने पर ही होना चाहिए। धर्म के नाश होने पर चिरकाल के अनन्तर सुख आदि की प्रतीति न होनी चाहिए, अतः यज्ञादि साधनों से उत्पन्न चिरकालावस्थायी धर्म आदि की सत्ता स्वीकार की जाती है। यज्ञ आदि के लिए धर्म शब्द का व्यवहार शक्ति (प्रभिक्षाशक्ति) से न होकर लक्षणा के द्वारा होता है। जैसे सुख साधन चन्दन आदि अथवा क्रीम पाउडर आदि के लिए सुख शब्द का व्यवहार होता है, उसी प्रकार धर्म के साधन यज्ञ आदि के लिए धर्म शब्द का व्यवहार होता है। यज्ञ यागादि व्यापार साध्य देवता की प्रीति को भी धर्म नहीं कहा जा सकता, क्योंकि वह प्रीति भी चिरकालावस्थायी नहीं हुआ करती। इसके अतिरिक्त भूँकि स्नान दान आदि आदि वेद विहित कर्मों से देवता की प्रीति उत्पन्न नहीं होती, इसलिए भी देवता प्रीति को धर्म न कहा जा सकेगा।

याग आदि से उत्पन्न यागादि के प्रध्वंसाभाव को भी धर्म नहीं कहा जा सकता क्योंकि ध्वंसाभाव अनन्त अर्थात् अविनाशी होता है, प्रध्वंसाभाव के रूप में यदि धर्म को अनन्त कालावस्थायी माना जाएगा, तो उसके कार्य सुखादि को भी अनन्तकालावस्थायी मानना होगा, किन्तु सुखादि की विनश्वरता हम प्रत्यक्ष रूप से प्रतिदिन देखते हैं, अतः उसके कारण को भी विनश्वर स्वीकार करना आवश्यक होगा।

अतएव यज्ञ यागादि साधन देवता की प्रीति तथा यागादि प्रध्वंसाभाव से निम्न धर्म की पुष्टि सत्ता है। धर्म के कार्य सुख दुखादि का भोग भूँकि आत्मा को ही होता है, अतः धर्म को आत्माश्रित गुण स्वीकार किया जाता है।

धर्म का विनाश मुख्य रूप से भोग के द्वारा होता है, किन्तु आत्मा के मुक्त होने पर उसमें विद्यमान धर्म आदि का विनाश तत्त्वज्ञान के द्वारा होता है।^१ जहाँ धर्म का नाश स्वयं कथन आदि द्वारा कहा गया है, वहाँ उसका तात्पर्य केवल इतना है कि वह धर्म सुख आदि भोग का उत्पादक नहीं होता। यदि धर्मशास्त्रानुसार कथन आदि से धर्म का नाश माना जाएगा, तो उस स्थिति में भोग के बिना कर्म का नाश नहीं होता' इत्यादि

प्रतिपादक श्रुतियों में कर्म का तात्पर्य उन कर्मों से लेना होगा, जिनका कि कथन नहीं किया गया है, अथवा जिनके लिए प्रायश्चित्त आदि नहीं किया गया है।

अधर्म

धर्म के समान अधर्म भी आत्मा का गुण है, इसकी उत्पत्ति वेद विरोधी कर्मों अर्थात् हिंसा आदि के द्वारा होती है। धर्म के समान अधर्म का नाश भी मुख्य रूप से भोग के द्वारा ही होता है; साथ ही धर्म के समान ही प्रायश्चित्त तथा स्वमुख से कथन आदि के द्वारा भी अधर्म का नाश हो जाता है।

प्रायश्चित्त आदि द्वारा अधर्म के नाश के प्रसङ्ग में तीन मत प्रचलित हैं, प्रायश्चित्त द्वारा कृत कर्म का नाश नहीं हुआ करता, किन्तु भविष्य में होने वाले अधर्म की निवृत्ति हो जाती है, फलतः उस प्रकार के एक ही अधर्म के होने के कारण उससे उत्पन्न दुःखलेश की ही अनुभूति होती है, महादुःख की नहीं, प्रायश्चित्त के अभाव में एक अधर्म के अनन्तर अधर्म की परम्परा ही प्रारम्भ हो जाती है, जिसके फलस्वरूप दुःख की परम्परा रूप महादुःख की प्राप्ति होती है, इस प्रकार प्रायश्चित्त से कृत अधर्म का नहीं, अपितु भविष्य में किये जानेवाले अधर्म का नाश होता है।^१

दूसरे मत अनुसार पातक दो प्रकार का है - उपपातक और महापातक। धर्म के उत्पन्नफल का प्रतिबन्धक पाप उपपातक कहा जाता है, तथा धर्म की उत्पत्ति में प्रतिबन्धक पाप महापातक कहाता है। प्रायश्चित्त द्वारा उपपातक का नाश होने से धर्मफल का भोग, तथा महापातक के नाश द्वारा धर्म के प्रतिबन्धक के प्रतिबन्ध से धर्म की परम्परा प्रारम्भ हो जाती है।^२

तीसरे मत के अनुसार दुःख का प्रागभाव पूर्व से विद्यमान है, अधर्म द्वारा दुःख के कारण भूत प्रत्ययाय की उत्पत्ति होती है। प्रायश्चित्त द्वारा दुःख के कारणभूत प्रत्ययाय का विघटन करके दुःख प्रागभाव का ही पालन किया जाता है।^३

१. कणावरहस्यम् पृ० १४३

२. बही पृ० १४३

३. बही १४२.

पूर्व पृष्ठों में कहा जा चुका है कि 'सुख की उत्पत्ति धर्म से एवं दुःख की उत्पत्ति अधर्म से होती है', आचार्य प्रशस्तपाद के अनुसार उसकी प्रक्रिया निम्नलिखित है : ज्ञान रहित व्यक्ति 'मैं ही कर्ता और भोक्ता हूँ' इस झहंकार के कारण दुःख के साधनों को भी सुख का साधन मानता हुआ उन साधनों के प्रति राग करता हुआ उसके उपरोधक साधनों के प्रति द्वेष करता है। प्रवर्तक धर्म के कारण 'मैं इस से भी अधिक श्रेष्ठ हूँ' इस अभिलाषा से अधिकाधिक धर्म करता है, इस प्रकार अधिक धर्म और थोड़े अधर्म के योग से मनुष्यलोक में जन्म लेता है और अपने कर्मों के अनुसार शरीर और इन्द्रियों को प्राप्त कर उनके द्वारा विषय सुखों का भोग करता है, तथा थोड़े अधर्म के कारण उस सुख के बीच भूख प्यास आदि आशिकदुःखों को भी भोगता है। इसी प्रकार अधिक अधर्म और थोड़ा धर्म होने पर मृत के अनन्त कर्मों के अनुसार पशु पक्षी कीट पतङ्ग आदि योनियों को प्राप्त कर इन्द्रियों द्वारा विषय सम्बन्धी दुःखों को प्राप्त करता है। इस प्रकार प्रवृत्ति मूलक धर्म और अधर्म के द्वारा ही इसके मिश्रण के कारण देह मनुष्य और तिर्यक् योनियों में धूमता हुआ सासारिक बन्धन का अनुभव करता है।^१

ज्ञानी मनुष्य निष्काम भावना से कर्म करके उनके फल के रूप में विषुद्ध कुलो में जन्म लेता है, वहा उसे दुःख नाश के उपायों के प्रति जिज्ञासा उत्पन्न होती है, जिसके फलस्वरूप वह उत्तम गुरुओं के पास पहुँचकर ग्याय आदि शास्त्रों के अध्ययन से तत्त्वज्ञान प्राप्त कर अज्ञान की निवृत्ति के कारण अज्ञानजन्य धर्माधर्म के संघट्ट से भी बच जाता है, तथा पूर्व संचित धर्माधर्म का भोग समाप्त होने पर कर्मक्षय के कारण शरीर आदि से भी रहित होकर केवल निवृत्ति विषय धर्म के द्वारा मोक्ष सुख का अनुभव करता है।^२

इस प्रकार स्वयं में विद्यमान अज्ञानजन्य धर्म और अधर्म गुणों के कारण वह आत्मा जन्म मरण के दुःख का अनुभव करता है, तथा तत्त्वज्ञान से उत्पन्न धर्म के द्वारा उसे मोक्ष की प्राप्ति हो जाती है।

१. प्रशस्त पाद भाष्य पृ १४३

२. वही पृ० १४३ १४४

सस्कार

न्याय-शास्त्र में स्वीकृत गुणों में चौबीसवां गुण सस्कार है। सस्कार की परिभाषा सस्कारत्व जाति के आधार पर ही की जाती है, अर्थात् सस्कारत्व जातिवान् को सस्कार कहते हैं। यह तीन प्रकार का है—वेग भावना और स्थितिस्थापक।

वेग—यह केवल मूर्त द्रव्यों में अर्थात् पृथ्वी जल अग्नि वायु और मन में ही रहता है। यह दो प्रकार का है कर्मजन्य और वेगजन्य। इच्छा आदि से उत्पन्न शरीर के कर्म से बाह्य में भी कर्म उत्पन्न होता है और बाह्यगत उस कर्म से बाह्य में वेग आरम्भ होता है, यह वेग कर्मजन्य है। कभी-कभी कारणगत वेग से कार्य में भी वेग उत्पन्न होता है। वह वेगजन्य वेग है। कुछ विद्वानों का विचार है कि वेग से साक्षात् वेग की उत्पत्ति नहीं होती, अपितु वेगयुक्त द्रव्य के सयोग से अन्य सयुक्त द्रव्य में कर्म उत्पन्न होता है, तथा उस कर्म से पुन वेग की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार वेग सदा ही कर्मजन्य है, और इसी लिए केवल एक प्रकार का है।

चू कि वैशेषिकों के अनुसार वेग का नाश स्पर्श युक्त अन्य द्रव्य के सयोग से हो जाता है। अतः वेगयुक्त दो कारणों में सयोग होने पर कारणगत वेग का नाश हो जाएगा फलस्वरूप कारण में वेग का अभाव होने से कार्य में उत्पन्न वेग को कारण से उत्पन्न नहीं माना जा सकता। ऐसे स्थलों पर दो वेग युक्त कारणों का सयोग होने पर प्रथम क्षण में कारणों का सयोग, द्वितीय क्षण में कार्य की उत्पत्ति तृतीय क्षण में कारणगत वेग से कार्य में कर्म कारण में विद्यमान वेग का नाश तथा कार्य में रूप आदि गुणों के साथ वेग गुण की भी उत्पत्ति होती है। इस प्रकार कार्यगत वेग भी कर्मजन्य ही है, वेगजन्य नहीं। यदि यहाँ कार्यगत वेग का कारण कर्म वेगजन्य है, इस आधार पर कार्य वेग को भी लक्षणा से वेगजन्य कहना चाहे, तो कोई आपत्ति नहीं है।

यदि विभागज कार्य में उत्पन्न वेग को वेगज कहना चाहें, क्योंकि वहाँ स्पर्शयुक्त द्रव्यसयोग जैसा वेग नाशक कोई पदार्थ विद्यमान प्रतीत नहीं होता, तो वह भी उचित न होगा, क्योंकि वहाँ भी वेग युक्त द्रव्य के विनाश

का कारण स्पर्श युक्त द्रव्य का संयोग वेग नाश के कारण के रूप में अवश्य ही विद्यमान होगा। उदारणार्थ आकाश में अत्यन्त वेग से उड़ता हुआ विमान स्वयं अपने ही वेग के कारण लण्डित नहीं होता अपितु वेग युक्त प्रतिकूल वायु के संयोग के द्वारा ही लण्डित होता है, उसस्थिति में विमान के अवयवों में विभाग का कारण स्पर्श युक्त वायु का संयोग ही है जो कि वैशेषिकों के अनुसार उसके वेग का भी नाशक होगा। फलतः विमान-रूपी कारण के विभाग से उत्पन्न विमानलण्डरूपी कार्य में वेग पूर्व प्रक्रिया के अनुसार कर्मज ही है, वेगज नहीं। इस प्रकार वेग को केवल एक प्रकार का अर्थात् कर्म जन्य ही कहा जाय, तो अधिक उचित होगा।

भावना :—देखें अवयव सुने हुए अनुभूत पदार्थ के सम्बन्ध में स्मृति और प्रत्यभिज्ञा (पहुचान) का हेतु आत्मा में विद्यमान विशेष गुण भावना है। इसका विनाश ज्ञान मद बुल आदि के द्वारा होता है। भावना के कारण के सम्बन्ध में प्राचीन और नवीन नैयायिकों में मत भेद है। प्राचीन नैयायिक विविध विषयों की स्मृति और संस्कार के लिए अनुभव को कारण मानते हैं,^१ ज्ञान को नहीं। उनका कहना है कि जब व्यापकधर्म कारण हो रहा हो तो व्यापकधर्म कारण न होकर अम्यबासिद्ध कहा जाता है। प्रस्तुत प्रसंग में संस्कार का नियत पूर्ववर्ती होने से अनुभव, जो कि ज्ञान का व्याप्य है, कारण हो रहा है, अतः व्यापकधर्म ज्ञान के नियत पूर्ववर्ती होने पर भी उसे अम्यबासिद्ध कह जाएगा, कारण नहीं। नव्य नैयायिकों का विचार है कि संस्कार के प्रति ज्ञान सामान्य कारण है, अनुभव नहीं। जहाँ अनुभव संस्कार का नियत पूर्ववर्ती प्रतीत हो रहा है वहाँ भी वह ज्ञान के रूप में (ज्ञान के एक प्रकार के रूप में) संस्कार का कारण है, अनुभव के रूप में नहीं। अनुभव को ही संस्कार का कारण मानने पर अनुभव से उत्पन्न संस्कार द्वारा स्मरण उत्पन्न होने पर अपने कार्य द्वारा संस्कार का नाश होने के बावजूद एकबार अनुभूत विषय का एक बार ही स्मरण हो सकेगा, बार बार नहीं। जब कि हम देखते हैं कि एकबार अनुभव किये हुए पदार्थों का हमें बार बार स्मरण होता है। ज्ञान को संस्कार का कारण मानने पर ज्ञान के रूप में प्रथम अनुभव से संस्कार की उत्पत्ति, उससे स्मरण की उत्पत्ति; स्मृतिरूप ज्ञान से

पुनः संस्कार और उससे स्मृति की उत्पत्ति होती रहेगी। इस प्रकार सर्वानुभूत घनेकधा स्मरण में कोई विरोध न होगा।^१

आत्मा में विद्यमान रहने वाले अन्य गुणों की अपेक्षा यह भावना नामक संस्कार स्थिरतर है, और इसीलिए दूसरी सृष्टि अथवा दूसरे जन्म में भी स्थिर रहता है, तथा सदुश अदुष्ट तथा चिन्ता आदि के द्वारा उद्बुद्ध होकर प्रत्यभिज्ञा को उत्पन्न करता है।^२

पूर्व पृष्ठो में कहा गया है कि संस्कार से स्मृति और प्रत्यभिज्ञा दोनों की उत्पत्ति होती है, इस पर आपत्ति करते हुए कुछ विद्वानों का कहना है कि संस्कार से केवल स्मृति की उत्पत्ति माननी चाहिए, प्रत्यभिज्ञा की नहीं; क्योंकि दोनों को ही संस्कार से उत्पन्न मानने पर उनका परस्पर भेदक लक्षण न बन सकेगा। किन्तु यह आशङ्क उचित नहीं है; क्योंकि स्मृति की उत्पत्ति केवल संस्कार से होती है, जबकि प्रत्यभिज्ञा में स्मृति और प्रत्यक्ष दोनों का होना अनिवार्य रहता है। इस प्रकार यह भावना नामक संस्कार स्मृति और प्रत्यभिज्ञा दोनों का ही कारण है, केवल स्मृति का नहीं।

स्थितिस्थापक संस्कार : यह स्पर्शयुक्त द्रव्यों में विद्यमान रहता है, इस संस्कार से युक्त द्रव्य को यदि किसी अन्य प्रकार से कर दिया जाये, तो यह उस द्रव्य को पुनः पूर्व अवस्था में पहुँचा देता है।^३ इस संस्कार का अन्य गुणों की भांति प्रत्यक्ष नहीं होता, किन्तु अनुमान करना होता है। बलपूर्वक झुकाया हुआ धनुष पुनः उसी अवस्था में पहुँच जाता है, झुकाई हुई शाला पुनः उसी स्थिति में पहुँच जाती है, इसे देखकर कारण के रूप में उसमें विद्यमान स्थिति-स्थापक (संस्कार) गुण का अनुमान किया जाता है। यह परमाणुओं में नित्य तथा कार्य द्रव्यों में कारण गुणपूर्वक अनित्य रहता है।

इस प्रकार संक्षेप में हम कह सकते हैं कि न्यायशास्त्र में रूप रस गन्ध स्पर्श सख्या परिणाम पृथक्त्व सयोग विभाग परत्व अपरत्व गुरुत्व द्रवत्व स्नेह शब्द बुद्धि मुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म और संस्कार बीबीस गुण-स्वीकार किये जाते हैं। वैशेषिकों के अनुसार गुणों का वर्गीकरण सामान्य

१. तर्कचिन्तामणि पृ० १६२

२ (क) कथादरुहस्यम् पृ० १३३ (ख) न्यायसूत्र ३. १. १६

३. तर्क संग्रह पृ० १६१

और विशेषगुणों के रूप में किया जाता है। इस वर्गीकरण के अनुसार रूप रस गन्ध स्पर्श स्नेह सांख्यिक द्रवत्व बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म शब्द और भावना विशेषगुण अथवा वैशेषिक गुण तथा शेष सामान्य गुण कहे जाते हैं।^१

इन चौबीस गुणों में रूप रस गन्ध स्पर्श परत्व अपरत्व द्रवत्व स्नेह और वेगनामक सत्कार केवल मूर्त द्रव्यों में रहते हैं, तथा बुद्धि सुख दुःख इच्छा द्वेष प्रयत्न धर्म अधर्म शब्द और भावनानामक सत्कार केवल अमूर्त द्रव्यों में आश्रित रहते रहते हैं। सख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग और विभाग मूर्त और अमूर्त दोनों ही प्रकार के द्रव्यों में रहते हैं।^२

संयोग विभाग द्वित्व आदि सख्या, तथा द्वि पृथक्त्व आदि अनेक द्रव्यों में आश्रित तथा शेष एक द्रव्य में आश्रित गुण हैं।^३

रूप रस गन्ध स्पर्श और शब्द एक इन्द्रियों से गृहीत होते हैं, एवं इनका ग्रहण केवल बाह्य इन्द्रियों से होता है, तथा सख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्व द्रवत्व और स्नेह का ग्रहण दो दो इन्द्रियों से होता है, एवं गुरुत्व धर्म अधर्म और भावना नामक सत्कार अतीन्द्रिय हैं।^४

विभु द्रव्यों में विद्यमान गुण कारणगुण पूर्वक नहीं होते। क्योंकि इन गुणों के आश्रय द्रव्य इनके कारण नहीं माने जाते। अथाकत्र रूप रस गन्ध स्पर्श सांख्यिक द्रवत्व स्नेह गुरुत्व पृथक्त्व परिमाण तथा वेग और स्थितिस्वापक-सत्कार कार्यों में कारण गुणों के समान ही होते हैं। संयोग विभाग और वेग की उत्पत्ति कर्म से होती है।

रूप रस गन्ध स्पर्श परिमाण एक पृथक्त्व स्नेह और शब्द अन्य गुणों की उत्पत्ति में असमवायिकारण हुआ करते हैं। वैशेषिक गुण बुद्धि आदि के प्रति आत्मा को निमित्त कारण माना जाता है। उष्णस्पर्श गुरुत्व द्रवत्व संयोग विभाग तथा वेगनामक सत्कार किन्हीं गुणों के प्रति असमवायिकारण होते हैं, और किन्हीं के प्रति निमित्त कारण भी।

१. भाषापरिच्छेद ६०-६१

३. वही ८६-९०

४. वही ९४-९६

२. वही ८६-८८

४. वही ९२-९४

६. वही ९७-९९

उपसंहार

द्रव्य और गुण के अतिरिक्त न्याय शास्त्र में कर्म सामान्य (जाति) विशेष समवाय और अभाव नाम से कुल सात पदार्थ स्वीकार किये थे, जिनका विवेचन पदार्थ विमर्श में किया जा चुका है। कणाद ने इनमें से केवल छ पदार्थों का ही परिगणन किया था, अभाव नामक पदार्थ उत्तरकाल में जोड़ दिया गया है।

गौतम ने न्यायशास्त्र में प्रमाण प्रमेय संशय प्रयोजन दृष्टान्त सिद्धान्त अवयव तर्क निरुप्य बाद जल्प वितण्डा हेत्वाभास छल जाति और निग्रहस्थान नाम से सोलह पदार्थों को स्वीकार किया था,^१ किन्तु नव्य-न्याय का उद्देश्य होने पर वैशेषिक के छ पदार्थों में अभाव की वृद्धि कर गौतम स्वीकृत-सोलह पदार्थों का अन्तर्भाव उनमें ही मान लिया गया। गौतम ने प्रत्यक्ष अनुमान उपमान और आगम चार प्रमाण माने थे,^२ उत्तरकाल में न्याय-शास्त्र में उन चारों को ही अविकल स्वीकार कर लिया गया। गौतम के अनुसार आत्मा शरीर इन्द्रिय अर्थ बुद्धि मनस् प्रवृत्ति दोष प्रेत्यभाव फल दुःख और अपवर्ग ये बारह प्रमेय हैं।^३ उत्तर कालीन न्याय में आत्मा और मनस् को इन्हीं नाम से ब्रह्म माना गया है। शरीर और इन्द्रिय भौतिक होने से पृथिवी आदि पांच भूतों में अन्तर्भूत हो जाती है। गौतम के अनुसार गन्ध रस रूप स्पर्श शब्द ये पांचो अर्थ पृथिवी आदि के गुण ही हैं, स्वतन्त्र नहीं।^४ बुद्धि प्रवृत्ति (धर्म और अधर्म) गुण कहे जाते हैं। दोषों में राग इच्छा नामक गुण है, द्वेष गुणों में ही अन्यतम है। शरीर आदि में आत्मत्व भ्रम रूपा मोह अज्ञान होने से बुद्धि का ही एक प्रकार है। प्रेत्यभाव मरण रूप होने से ध्वसाभाव है, और जन्म शरीर और आत्मा का संयोग होने से गुण माना जा सकता है। सुख दुःख भोगात्मक फल ज्ञान का एक प्रकार होने से बुद्धि का ही एक प्रकार है। अपवर्ग अर्थात् मोक्ष वृत्ति कि आत्यन्तिक दुःख-अभाव रूप है, अतः वह ध्वसाभाव से भिन्न नहीं है। संशय ज्ञान का प्रकार होने से बुद्धि का भेद है। प्रयोजन सुखप्राप्ति सम्बन्ध होने से संयोग गुण तथा दुःखहानि ध्वस होने से अभाव का प्रकार है।

१. न्याय सूत्र १. १ १

२. वही १. १. ३

३. वही १. १. ६

४. वही १. १-१४

बुद्धान्त न्यायाङ्ग होने से ज्ञान का प्रकार है, सिद्धान्त निश्चय रूप होने से प्रमाण का फल है, अवयव तर्क और निर्णय स्पष्टत ज्ञान के ही प्रकार हैं। तत्त्वज्ञान के लिए कथा वाद, पक्ष विपक्ष दोनों को सिद्ध करने वाली विजय कामना से की जाने वाली कथा अल्प, अपने पक्ष की स्थापना के बिना ही परपक्ष के खण्डन मात्र में प्रवृत्त कथा वितण्डा कथा रूप है, तथा कथा पूर्व और उत्तर पक्ष प्रतिपादक वाक्य सन्दर्भ मात्र होने से शब्द गुण है स्वतन्त्र पदार्थ नहीं। अनुमिति अथवा उसके कारण परामर्श में प्रतिबन्धक हेत्वाभास भी स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है, तथा अनुमान के अंग हेतु के यथार्थ ज्ञान रूप होने से असद् हेतु रूप हेत्वाभास का अवयव ज्ञान में अन्तर्भाव होना चाहिए। छल चूँकि शब्दात्मक है, तथा साधर्म्य वैधर्म्य आदि जातियाँ भी असद् उत्तर होने से शब्दात्मक ही है, अतः उनका भी अन्तर्भाव गुण में होगा। निग्रह स्थानों में प्रतिज्ञाहानि अननुभाषण अज्ञान अप्रतिभा विलोप तथा पर्यनुयोक्तोपेक्षण का अभाव में तथा शेष का गुणों में अन्तर्भाव हो जाता है। इस प्रकार न्याय दर्शन स्वीकृत मोनह पदार्थों का अन्तर्भाव इन सात में ही हो जाता है।

मीमांसक शक्ति नामक एक स्वतन्त्र पदार्थ मानते हैं, नैयायिकों के अनुसार उसका अन्तर्भाव भी अभाव में हो जाता है, इसे हम पदार्थ विमर्श में स्पष्ट कर चुके हैं।^१ इस प्रकार हम कह सकते हैं कि सभी पदार्थों का अन्तर्भाव केवल सात पदार्थों में ही हो जाता है, अतः नैयायिकों के अनुसार पदार्थ सात ही है।

१ इसी पुस्तक के पृ० १८-१९ द्रष्टव्य हैं।

परिशिष्ट १

पाद टिप्पणी में संकेतित ग्रन्थों का अपेक्षित मूल पाठ

भूमिका

पृष्ठ १०

१. (क) कणादेन तु सम्प्रोक्त शास्त्र वैशेषिक महत्
गौतमेन तथा न्याय, सांख्य तु कपिनेन वै ।

पद्मपुराण उत्तर खण्ड २६३

- (ख) गौतम स्वेन तर्केण खण्डयन्तत्र तत्र हि ।

स्कन्दकलिका खण्ड अ० १६

- (ग) गौतमप्रोक्तशास्त्रार्थनिरता सर्व एव हि ।

शान्धर्व तन्त्र-प्राणतोषिणी तन्त्र मे उद्धृत

- (घ) मुक्तये य शिलात्वाय शास्त्रमूचे सचेतसाम्
गौतम तमवेतैव यथा बिल्ब तथैव सः ।

नैषधीय चरितम् १७ ७५

- (ङ) एषा मुनिप्रवरगौतमसूत्रवृत्तिः श्री विश्वनाथकृतिना सुगमाल्पवृत्तिः ।

न्यायसूत्र वृत्ति पृ० १८५

पृष्ठ ११

- १ (क) योक्षपादमूषि न्याय प्रत्यभाद्वदता वरम् ।

तस्य वात्स्यायन इद भाष्यजातमवर्त्तयत् ।

न्याय भाष्य पृ० २५८

- (ख) यदक्षपाद प्रवरो मुनीना क्षमाय शास्त्र जगतो जगाद् ।

कुतार्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतोः करिष्यते तस्य मया निबन्धः ।

न्यायवार्तिक

- (ग) अथ भगवता अक्षपादेन निःश्चेयसहेतो शास्त्रे प्रणीते ।

न्यायवार्तिक तात्पर्य टीकाः

(घ) अक्षपाद प्रणीतो हि बिततो न्यायपादपः ।

सान्द्रामृतरसस्यन्दफलसन्दर्भनिर्भरः ।

न्याय मञ्जरी पृ० १

२. भो. काश्यपगोत्रोस्मि । साङ्ख्योपाङ्गं वेदमधीये, मानवीय धर्मशास्त्रं,
माहेस्वर योगशास्त्र, बाह्वस्वत्यमर्यशास्त्र, मेधातिथेन्यायशास्त्र,
प्राचेतस श्राद्धकल्प च । प्रतिमानाटक पृ० ७६

3. Medhatithi Gotama is more or less a mythical person, and there is no proof that he ever wrote anything.

Vātsyāyana himself refers to Akshapāda as the person to whom Nyaya (the science of logic) revealed itself Udyotkara also refers to Akshapāda as the utterer of Nyaya Shastra and so also does Vāchaspati. There is therefore absolutely no reason the why original authorship of Nyaya should be attributed to Gotama as against Akshapāda

The Nyaya Shastra, therefore, can not be traced on the evidence of the earliest Nyaya authorities to any earlier Gotama, for had this been so, it would certainly have been mentioned by either Vātsyāyana, Udyotkara or Vāchaspati.

History of Indian Philosophy Vol I pp. 393-94

४. तदाह सभविष्याभि सोमशर्मा द्विजोत्तमः ।

प्रभासतीर्थमासाद्य योगात्मा लोकविधुतः ।

तत्रापि मम ते पुत्रा भविष्यन्ति तपोधनाः ।

अक्षपाद कणादश्च उलूकी वत्स एव च ।

ब्रह्माण्ड पुराण अ० २३

५. मेधातिथिर्महाप्राज्ञो गौतमस्तपसि स्थितः ।

विमृश्य तेन कालेन पत्न्या, संस्थाव्यतिक्रमम् ।

महाभारत शान्तिपर्व २६५०-४५

पृष्ठ १४

२. नित्यमेव च भावात्, कृपादिभस्वाच्च विषयबाधदर्शनात् ।

वेदान्तसूत्र २.२.१४-१५

४. न प्रवृत्तिः प्रतिसन्धानाय हीनक्लेशस्य । न्यायसूत्र ४.१.६४
५. (क) क्षीर विनाशे कारणानुपलब्धिवद्दध्युत्पत्तिः । न्यायसूत्र ३.२.१५
(ख) उपसंहार दर्शनान्नेति चेन्न क्षीरवद्धि । वेदान्तसूत्र २.१.२४
६. वाक्य विभागस्य चार्थग्रहणात् । विध्यर्थवादानुवादवचनविनि-
योगात् । विधिः विधायकः । स्तुति निन्दा परकृतिः पुराकल्प इत्यर्थ-
वादः । विधिविहितस्यानुवचनमनुवादः । नानुवादपुनरुक्तयो विशेष
शब्दाभ्यासोपपत्तेः । शीघ्रतर गमनोपदेशवदभ्यासान्नाविशेषः ।
न्यायसूत्र २.१.६१-६७

पृष्ठ २०

१. दशावयवानेके नैयायिका वाक्ये सचक्षते : जिज्ञासा सशय शक्य-
प्राप्ति प्रयोजन सशयव्युदासः इति ।
न्यायभाष्य पृ० २६

पृष्ठ २१

- १ वात्स्यायनो मल्लनाग, कौटिल्यश्चणकात्मजः ।
द्रामिल पक्षिलस्वामी, विष्णुगुप्तोऽङ्गुलश्च स ।
अभिधान चिन्तामणि ।

पृष्ठ २२

१. न्यायस्थितिमिवोद्योतकरस्वरूपा वासदत्ता ददर्श । वासदत्ता ।

पृष्ठ ३०

१. योगाचारविभूत्या यस्तोषयित्वा महेश्वरम् ।
चक्रे वैशेषिक शास्त्र तस्मै कणभुजे नमः ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १७५

पृष्ठ ३१

- १ (क) अस्त्यन्यदपि द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः प्रमेयम् ।
न्यायभाष्य पृ० १७

- (ख) यद्यवयवी नास्ति सर्वस्य ग्रहणं नोपपद्यते । कित्सर्वम् ?
द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायाः । वही पृ० ६७

पृष्ठ १

१. सम्यग्दर्शनसम्पन्न कर्मभिर्न निबध्यते
दर्शनेन विहीनस्तु ससार प्रतिपद्यते । मनुस्मृति ६.७४

पृष्ठ ३

- १ कपिलस्य कणादस्य गौतमस्य पतञ्जले,
व्यासस्य जैमिनेश्चापि शास्त्राण्याहु षड्व हि ।
सर्वदर्शन सग्रह उपोद्धात पृ० १

- २ वाच्या सा सर्वशब्दानां शब्दाच्च न पृथक्तत
अपृथक्त्वेऽपि मन्वन्तस्तथोर्जीवारमनोरिव । वही पृ० ११६

पृष्ठ १०

- १ (क) शरीरमाद्य खलु धर्मसाधनम् । सुश्रुत संहिता ।
(ख) इति धन शरीर भोगान्मत्स्वर्जनित्यान्सदैव यतनीयम्
भुवतौ, सा च ज्ञानात्तच्चाभ्यामात्स च स्थिरे देहे ।

गोविन्दपाद कारिका

२. ससारस्य पर पार दत्तेऽसौ पारद स्मृत
पारदो गदितो यस्मात् परार्थं साधकोत्तमै । गोविन्दपाद कारिका

पृ० १२

- २ अभिमानोऽहंकार तस्माद् द्विविधः प्रवर्तते सर्गः ।
एकादशकदच गण तन्मात्र. पञ्चकदचैव ।
उभयात्मकमत्र मन. सकल्पकमिन्द्रिय च साधर्म्यात् ।

साख्यकारिका २४, २७

पृ० १४

१. द्रव्यगुणकर्मसामान्यविशेषसमवायानां पदार्थानां साधर्म्यं
वैधर्म्याभ्यां तत्त्वज्ञानानि श्रेयसम् । वैशेषिक सूत्र १. १. ४.

पृष्ठ १५

१. अग्निपेयत्व पदार्थसामान्यलक्षणम् । तर्कदीपिका पृ० ८
२. ज्ञेयत्व प्रमितिविषयत्व हि पदार्थत्वम् । सिद्धान्त चन्द्रिका

पृष्ठ १६

- १ नव्यास्तु सादृश्यमतिरिक्तमेव । नचातिरिक्तत्वे पदार्थविभाग-
व्याघात इति वाच्यम्, तस्य साक्षात् परम्परया वा तत्त्वज्ञानोपयोगि-
पदार्थमात्रनिरूपणपरत्वात् ।

न्याय मुक्तावली दिनकरी पृ० ६२-६३ ।

- २ द्रव्यत्वजातिमत्त्व द्रव्यत्वम् । तर्क दीपिका पृ० १२
- ३ द्रव्यवृत्ति र्या समवायिकारणता सा किञ्चिद्धर्मावच्छिन्ना कारण-
तात्वात्, दण्डवृत्ति कारणतावत् । सिद्धान्त चन्द्रिका ५
४. गुणवत्त्व वा द्रव्यसामान्यलक्षणम् । तर्क दीपिका पृ० १२

पृष्ठ २०

- १ दूषणत्रयरहितो धर्मः लक्षणम् । तर्क दीपिका पृ० १४
२. लक्ष्यतावच्छेदकसमानाधिकरणात्यन्ताभावप्रतियोगित्वम् ।
तर्क किरणावली पृ० १३.
३. अतिव्याप्तिः लक्ष्यतावच्छेदक सामानाधिकरण्ये सति लक्ष्यतावच्छेदका-
वच्छिन्नप्रतियोगिताकभेदसामानाधिकरण्यम् । — वही पृ० १४
- ४ असम्भवो नाम — लक्ष्यतावच्छेदकव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वम् ।
वही पृ० १४

५. स एवासाधारणो धर्म इत्युच्यते व्यावर्त्तकस्यैव लक्षणत्वे
धर्मविशेषण देयम् । तर्क दीपिका पृ० १४-१६
६. अत्रो क्षणे द्रव्य निगुण निश्चिद्य च तिष्ठति । तर्क किरणावली पृ० १३
७. गुणसमानाधिकरणसत्ताभिन्नद्रव्यत्वव्याप्यजातिमत्त्व द्रव्य-
लक्षणम् । तर्क दीपिका पृ० १७

पृष्ठ २१

१. तमो हि न रूपवद् आलोकासहकृतचक्षुर्ग्राह्यत्वाभावात् । ...रूपिद्रव्य
आक्षुब्धप्रमाया आलोकस्य कारणत्वात् । तस्मात्प्रोढप्रकाशक तेजः
सामान्याभावस्तथः । तर्क पृ० दीपिका ११. १२

पृष्ठ २२

१. गुणाश्च रूप रस गन्ध स्पर्श संख्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्वापरत्व बुद्धि सुख दुःखेच्छा द्वैष प्रयटनाद्वेति कण्ठोक्ताः सप्तदश ।
 च शब्दसमुचिताश्च गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारादृष्टशब्दाः सप्तैवेत्येव चतुर्विंशतिगुणाः । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४-३

२. द्रव्यकर्मभिन्नत्वे सति सामान्यवान्गुण । गुणत्वजातिमान्वा ।

तर्क दीपिका पृ० १८

पृष्ठ २३

१. (क) द्रव्याश्रितत्वं न लक्षणं कर्मादावतिव्याप्ते ।

न्यायमुक्तावली पृ० ४ ३६

(ख) आदिना सामान्यपरिग्रहः । दिनकरी पृ० ४३६

- २ द्रव्याश्रय्यगुणान् सयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति गुणं लक्षणम् ।

वैशेषिक सूत्र १.१.६

पृष्ठ २४

- १ चकारेण गुरुत्व द्रवत्व स्नेह संस्कार धर्माधर्मशब्दान् समुच्चिनोति ।
 ते हि प्रसिद्ध गुणभावा एवेति कण्ठतो नोक्ता ।

वैशेषिक उपस्कार १.१.६

पृ० २५

- १ स्पर्शादयोऽष्टौ वेगोरूप संस्कारो महतो गुणाः ।

कारिकावली ३०

- २ अष्टौ स्पर्शादयो रूप द्रवो वेगश्च तेजसि । वही ३०

- ३ स्पर्शादयोऽष्टौ वेगश्च गुरुत्व च द्रवत्वकम्

रूप रसस्तथा स्नेहो वारिण्येते चतुर्दश । वही ३१

- ४ स्नेहहीना गन्धयुता क्षितावेते चतुर्दश । वही ३२

- ५ बुद्ध्यादिपट्क सख्यादिपञ्चक भावना तथा ।

धर्माधर्मौ गुणा एते आत्मन स्युः चतुर्दश । कारिकावली ३३

- ६ साख्यादिपञ्चक कालदिशो । वही ३३

- ७ शब्दश्च ते च खे । वही ३३

८. संख्यादयः पञ्च बुद्धिरिच्छायत्नोपि चेश्वरे । वही ३३४

६. परापरत्वे संख्यायाः पञ्च वेगश्च मानसे । वही ३४

१०. संख्यादिरपरत्वान्तो द्रव्योऽसांसिद्धिकस्तथा ।

गुरुत्ववैभौ सामान्यगुणा एते प्रकीर्तिताः । वही ६१-६२

पृष्ठ २६

१. बुद्ध्यादिषट्क स्पर्शान्ता स्नेह सांसिद्धिको द्रवः ।

अदृष्टभावनाशब्दा अग्री वैशेषिका गुणाः । वही ६०-६१

२. सख्यादिरपरत्वान्तो द्रवत्व स्नेह एव च ।

एते तु द्वीन्द्रियग्राह्या, अथ स्पर्शान्तशब्दका ।

बाह्यैर्कैरेन्द्रिय ग्राह्या, गुरुत्वादृष्टभावनाः । वही ६२-६४ ।

३. उत्क्षेपणमवक्षेपणमाकुञ्चन प्रसारण गमनमिति कर्माणि ।

वैशेषिक सूत्र १.१७

४. न चोत्क्षेपणादीना गमनेऽनर्भावोऽस्त्विति शकनीयः, स्वतन्त्रेच्छस्य
नियोगपर्यन्तुयोगानर्हस्य ऋषे सम्मतत्वात् ।

तर्कदीपिकाप्रकाश नीलकण्ठकृत ।

५. एकद्रव्यमगुण सयोगविभागेष्वनपेक्षकारणमिति कर्म लक्षणम् ।

वैशेषिक सूत्र १११७

६. सयोगसमवायिकारणं कर्म । तर्क दीपिका पृ० १६

पृष्ठ २७

१. नित्यावृत्ति सत्तासाक्षाद्व्याप्यजातिमत्त्वम् कर्मत्वम् । चलतीति
प्रत्ययासाधारणकारणतावच्छेदकजातिमत्त्व वा गुणान्यनिर्गुण-
मात्रवृत्ति जातिमत्त्व वा, स्वोत्पत्त्यव्यवहितोत्तरक्षणवृत्ति विभाग-
कारणतावच्छेदकजातिमत्त्व वा । उपस्कार भाष्य पृ० २४

२. सामान्यमनुवृत्ति प्रत्ययकारणम् । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४

३. नित्यमनेकानुगतं सामान्यम् । तर्क सङ्ग्रह पृ० २०

पृष्ठ २८

१. सामान्य विशेष इतिबुद्धयपेक्षम् । वैशेषिकदर्शन १.२.७.

२. साक्षात्सम्बद्धमलङ्कारसामान्य जाति, परम्परया सम्बद्ध सलङ्कारसामान्य
उपाधिः । तर्क किरणावली पृ० २२

पृष्ठ २६

१. व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्व संकरोऽथानवस्थिति
रूपहानिरसम्बन्धो जातिबाधक संग्रहः ।

द्रव्य किरणावली

२. व्यक्तेरभेद एकव्यक्तिकत्वमाकाशादेर्जातिमत्त्वे बाधकम् ।

दिनकरी पृष्ठ ७७

३. तुल्यत्वं तुल्यव्यक्ति वृत्तित्व घटत्वकलशत्वादीना भेदे । वस्तुतस्तु तुल्यत्व
स्वभिन्नजातिसमनियतत्वमिति यावत् । तच्च जातिबाधकमेवेति
ध्येयम् । वही पृ० ७७.

४. परस्परान्ताभावसामानाधिकरणयोरेकत्र समावेश भूतत्वादेर्जाति-
मत्त्वे बाधक । वही पृ० ७८

५. अनवस्थातु जातेर्जातिमत्त्वे । वही पृ० ७८

पृष्ठ ३०

१. रूपहानि. सामान्यगर्भलक्षणव्याधान्ना विशेषस्य जातिमत्त्वे ।
यद्वा रूपस्य स्वतो व्यावर्तत्वस्य हानि । वही ७८-७९
२. असम्बन्ध प्रतियोगितानुयोगितान्यतरसम्बन्धेन समवायाभाव समवाया-
भावयो जातिमत्त्वे बाधक । वही पृ० ७९-८०
३. जातिरहितत्वे सति नित्यद्रव्यमात्रवृत्ति एकमात्रशून्यत्वे सति सामान्य-
शून्य, अत्यन्तव्यावृत्तिहेतुर्वा विशेषः ।

Notes on Tarka Samgraha P. 94

पृष्ठ ३१

१. घटादीना कपालसमवेतत्वादिक पटादिभेदकमस्ति, परमाणूनान्तु
परस्पर भेदक न किञ्चिदस्त्यतोऽनामत्या विशेष आश्रयितव्य ।
सिद्धान्तचन्द्रिका ।

२. अथान्यविशेषेष्विव परमाणुषु कस्मान्न स्वतः प्रत्ययव्यावृत्ति-
प्रत्यभिज्ञान कल्प्यत इति चेन्न, तदात्म्यात् (विशेषस्यव्यावर्तक-
रूपत्वात्) । इह तादात्म्यनिमित्तप्रत्ययो भवति, यथा घटादिषु
प्रदीपात् न तु प्रदीपे प्रदीपात् । यथा च स्वमासादीना स्वतः एवाशुचित्व

तद्योगाच्चान्येषान्तरेहापि तदात्म्यादन्त्यविशेषेषु स्वत एव प्रत्ययव्या-
वृत्तिः तद्योगाच्च परमाणु आदिषु । प्रवस्तपाद भाष्य पृ० १६६-७०

३. इहेदमिति यत्. कार्यकारणयोः स समवायः । वैशेषिकसूत्र ७२. २६.

पृष्ठ ३२

१. ब्रह्मगुणकर्मसामान्यविशेषाणां कार्यकारणभूतानामकार्यकारणभूतानां
वाऽयुतसिद्धानामाधारधारभावेनावस्थितानामिहेदमिति बुद्धिर्यतो
भवति ..स समवायरूप सम्बन्धः ।

प्रवस्तपाद भाष्य पृ० १७ ।

पृष्ठ ३३

१ यथाह्यगुभ्यामत्यन्तभिन्नं सद् द्व्यणुकं समवायलक्षणं सम्बन्धेन
ताभ्यां संबध्यते, एव समवायोऽपि समवायिभ्योऽत्यन्तभिन्नः
सन्समवायलक्षणो नान्येनैव सम्बन्धेन समवायिभिः सम्बध्येत
अत्यन्तभेदसाम्यात् । ततश्च तस्य तस्यान्योन्यः सम्बन्धः कल्पयिष्यः
इत्यनवस्थैव प्रसज्येत । ननु -- इह प्रत्ययग्राह्य समवायो नित्यसम्बन्ध
एव समवायिभिः गृह्यते नासम्बन्धः सम्बन्धान्तरो वा । ततश्च न
तस्यान्यः सम्बन्धः कल्पयितव्यो येनानवस्था प्रसज्येतेति-नेत्युच्यते—
सयोगोप्येव सति सयोगिभिनित्यसंबद्ध एवेति समवायवन्नान्य
सम्बन्धमपेक्षेत । अथार्थान्तरत्वात्संयोगः सम्बन्धान्तरमपेक्षेत, सम-
वायोऽपि तदर्थान्तरत्वात्सम्बन्धान्तरमपेक्षेतसमवायान्तरम-
भ्युपगच्छत प्रसज्येतैवानवस्था । शाकरभाष्य— २२ १३ ।

२. न च गुणत्वात्संयोगः सम्बन्धान्तरमपेक्षते न समवायोऽगुणत्वादिति-
युज्यते वक्तुम् अपेक्षाकारणस्य तुल्यत्वात् । गुणपरिभाषायाश्चातन्त्र-
त्वात् । तस्मात् अर्थान्तरः समवायमभ्युपगच्छत प्रसज्येतैवानवस्था ।

वेदान्तसूत्र शाकर भाष्य २.२.१३

पृष्ठ ३४

अभावस्तु द्विषा संसर्गान्योन्याभावभेदतः ।

प्रागभावस्तथा ध्वसोप्यत्यन्ताभाव एव च ।

एवं त्रैविध्यमापन्नः संसर्गाभाव इष्यते ॥ कारिकावली १२-१३

पृष्ठ २५

1. An अन्योन्याभाव may be resolved in to two संसर्गाभाव S. For instance घटः पटो नास्ति is a proposition affirming the mutual negation of घट and पट, and it may be split up in to two proposition घटे पटत्वं नास्ति and पटे घटत्वं नास्ति, both of which are examples of संसर्गाभाव. In अन्योन्याभाव the words expressive of the two things are always in the same case, i e the nominative; while in the other case one word is usually in the locative case as denoting the अधिकरण on which the negation rests.

Notes on Tarkasangraha, by Bodas P 100

- २ अभावत्वं द्रव्यादिषट्कान्योन्याभावत्वम् ।

न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ६२

- ३ एते च पदार्था प्रधानतयोद्दिष्टा अभावस्तु स्वरूपवान् पितोद्दिष्टः प्रतियोगिनिरूपणाधीननिरूपणत्वात्, न तु तुच्छत्वात् ।

—किरणावली

पृष्ठ ३७

- १ रूपरसगन्धवती पृथिवी । वैशेषिक सूत्र २१, १ ।
 २ गन्धवती पृथिवी । तर्क सग्रह पृ० २६ ।
 ३ पृथिवीस्वामिसम्बन्धात्पृथिवी । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १० ।
 ४ ननु सुरभ्यमुरभ्यवयवारब्धे द्रव्ये परस्परविरोधेन गन्धानुत्पादा-
 दव्याति । न च तत्र गन्धप्रतीत्यनुपपत्तिरिति वाच्यम् । अवयव
 गन्धस्यैव तत्र भानसंभवेन चित्रगन्धानङ्गीकारात् । किञ्च उत्पन्न-
 विनष्टघटादावव्याग्निरित्येव गन्धसमानाधिकरणद्रव्यत्वव्याप्य-
 परजातिमत्वस्य विवक्षितत्वात् ।

तर्कदीपिका पृ० २७-२८

पृष्ठ ३८

- १ रूप रस-गन्ध स्पर्शसंख्यापरिमाणुपृथक्त्वसंयोगविभागपरत्वापरत्वगुह्यत्व-
 द्रवत्वसंस्कारवती । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११

२. स्पर्शादयोऽष्टौ वेगश्च गुह्यं च द्रवत्वकम् ।

रूप रसस्तथा गन्धः क्षितावेते चतुर्दश । कारिकावली ३१

३. (क) तत्तुन पृथिव्यादिकार्यद्रव्य त्रिविध शरीरेन्द्रियविषयसङ्गम् ।

वैशेषिक सूत्र १७०

(ख) त्रिविध चास्याः कार्यम्, शरीरेन्द्रियविषयसङ्गम् ।

प्रशस्तपाद पृ० १२ ।

पृष्ठ ३६

१. (क) आत्मनो भोगायतन शरीरम् ।

न्यायमञ्जरी ४५

(ख) ,, ,, ,,

तर्कदीपिका पृ० २६

२ क्रियावत् अन्त्यावयवित्वम् (शरीरत्वम्) वैशेषिक उपस्कार ४.२१

३, अवयवजन्यत्वे सति, अवयवजनकत्वम् । M. R. Bodos

४ चेष्टेन्द्रियार्थश्रयः शरीरम् । न्यायदर्शन १.१११

५ तत्रायोनियमनपेक्ष्य शुक्रशोणित देवर्षीणा शरीर धर्मविशेषसहिते-
भ्योऽणुभ्योजायते । शुद्रजन्तूनायात नाशरीराण्यधर्मविशेषसहितेभ्यो-
ऽणुभ्यो जायन्ते । शुक्रशोणितसन्निपातज योनिय, तद्विध-अणुज-
मण्डज च ।

प्रशस्तपादभाष्य पृ० १३

६ शब्देतरोद्भूतविशेषगुणानाश्रयत्वे सति ज्ञानकारणमन सयोगाश्रयत्व-
मिन्द्रियत्वम् । उपस्कार भाष्य पृ० १२४

पृष्ठ ४०

१ (क) शरीरसयुक्त ज्ञानकारणमतीन्द्रियम् ।

तत्त्वचिन्तामणि

(ख) 'स्मृत्यजनकमनः सयोगाश्रयत्वम् इन्द्रियत्वम् ।

उपस्कार भाष्य पृ० १२४

२ प्राणस्य गोचरो मन्थो गन्धत्वादिरपि स्मृतः ।

तथा रसो रसज्ञायाः तथा शब्दोऽपि च स्मृतेः ।

उद्भूतरूप नयनस्य गोचरो द्रव्याणि तद्वन्ति पृथक्त्वसक्ये ।

विभागसयोगपरापरत्वस्नेहद्रवत्व परिमाणयुक्तम् ।

क्रिया जाति योग्यवृत्ति समवायं च तादृशम् ।

गृह्णाति चक्षुः सम्बन्धादालोकोद्भूतरूपयोः ॥

उद्भूतस्पर्शवद्द्रव्य गात्रर सार्जपि च त्वचः ।

रूपान्यन्वक्षुषो योग्यं रूपमत्रापि कारणम् ।

कारिकावली—५३-५६ ।

३. (क) भोगोपयोगित्व विषयत्वम् ।

(ख) उपभोगसाधन विषयः । न्यायसिद्धान्तमुक्तावली पृ० १६२

४ विषयो द्वयगुणादिश्च ब्रह्माण्डान्त उदाहृत । कारिकावली ३८

५. (क) शरीरेन्द्रिययो विषयत्वेऽपि प्रकारान्तरेणोपन्यासः शिष्यबुद्धि-
वैशद्यार्थः । न्यायसिद्धान्तमुक्तावली पृ० १६४

(ख) वस्तुतस्तु शरीरादिकमपि विषय एव, भेदेन कीर्तनन्तु बालधी
वैशद्यार्थः । —सिद्धान्त चन्द्रिका ।

६ चेष्टावस्वमिन्द्रियत्व च नोद्भिदा स्फुटतरम् अतो न शरीर व्यवहारः ।

वैशेषिक उपस्कार ४२५

पृष्ठ ४१

१. विषयस्तु द्वयगुणादि क्रमेणारब्धस्त्रिविधो मृत्पाषाणस्यावर लक्षणः ।

.....स्थावरास्तृणौषधिवृक्षनतावतानवनस्तय इति ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३ ।

२ मयोनिजं स्वेदजोद्भिज्जादिकम्, उद्भिज्जास्तरुगुल्माद्या ।

‘ ‘ न च वृक्षादे शरीरत्वे कि मानमिति वाच्यम् । अद्यात्मिकवायु-
सम्बन्धस्य प्रमाणत्वात् तत्रैव कि मानमिति चेत् भग्नक्षतसरोहणा-
दिना तदुन्नयनात् । न्याय मुक्तावली पृ० १५७-१५९ ।

३ तेन पार्थिवादिशरीरे जलादीना निमित्तत्वमात्र बोध्यम् ।

—वही पृ० १५८

४. जलीयतैजसवायवीयशरीराणा पार्थिवभागोपष्टम्भात् उपभोग
क्षमत्वम्, जलादीना प्राधान्याज्जलीयत्वादिकम् इति ।

वही पृ० १८६ ।

५. पार्थिवाप्यादिशरीरेषु मध्ये पार्थिव शरीर द्विविधम् । ‘ ‘ योनिज-
मयोनिजं च । आप्यतैजसवायवीयशरीराणा वरुणादिस्ववायुलोकेषु
प्रसिद्धानामयोनिजत्वमेव । उपस्कार भाष्य ४.२.५

६. (क) कृष्णताराधिष्ठानं चक्षुः बहिर्निर्गतरूपग्रहणलक्षणम्, नासाधिष्ठानं घ्राणम्, त्रिलोकाधिष्ठानं रसनं, कर्णद्विधाधिष्ठानं श्रोत्रम् ।

—न्यायदर्शन वात्स्यायन भाष्य पृ० १४२

- (ख) चक्षुर्हि गत्वा गृह्णाति, त्वग्देहावच्छेदेन, श्रोत्रं कर्णावच्छेदेन ।
न्यायदर्शन विश्वनाथवृत्ति ६२

- (ग) चक्षुष तेज प्रसरणात्प्राप्यकारिता ।

—न्यायमजरी प्रमेयप्रकरण पृ० ५०

पृष्ठ ४२

- १ विषय सरित् समुद्रादिः । तर्क संग्रह पृ० ३३

- २ विषयश्चतुर्विध भौमदिव्यौदर्याकरजभेदात् ।
भौम बहून्यादिकम्, अविन्धनं दिव्यं विद्युतादिः,
भुक्तस्य परिणामहेतुरौदर्यमाकरजं सुवर्णादि ।

वही ३४

३. सुवर्णं तैजस असति प्रतिबन्धकेऽप्यन्तानलसंयोगे सत्यप्यनुच्छिद्यमानं
द्रवत्वात्, यन्नैव तन्नैव, यथा पृथिवीति । न्याय मुक्तावली पृ० १०६

४. तत्र कार्यलक्षणश्चतुर्विधः शरीरमिन्द्रियम्प्राणः विषयश्चेति ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २७ ।

पृष्ठ ४३

१. प्राणादिमहावायु पर्यन्तो विषयो मतः । कारिकावली पृ० २८६

२. शरीरान्तः संचारी वायुः प्राणः । तर्क संग्रह । पृ० ३६

३. प्राणोऽन्तःशरीरे रसमलघातूनां प्रेरणादिहेतुरेकः सन् क्रियाभेदाद-
पानादि सजा लभते । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १६ ।

४. भुक्षनासिकाभ्यां निष्क्रमणप्रवेचनात्प्राणः, मलादीनामधो नयनाद-
पानः । आहारेषु पाकाच्च बह्वैः समुन्नयनात् समानः, ऊर्ध्वं नयना-
दुदानः, नाडी मुखेषु वितननाद व्यानः ।

प्रशस्तपाद भाष्य विवरण १६

५. स्वर्वादयोऽपि वेगास्तः सस्कारो मरुतो गुणाः । कारिकावली पृ० १३६

पृष्ठ ४४

१. योऽयं वायौ वाति सति अनुष्णाशीतस्पर्शो भासते स. स्पर्शः क्वचिदा-
श्रितः, गुणत्वादुपपत् । उपस्कार भाष्य २.१.१६

२. वायुः प्रत्यक्षः, प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयत्वात्, यो यो द्रव्ये सति प्रत्यक्षस्पर्शाश्रयः
स स प्रत्यक्षः, यथा पृथिवी, तथा चायम्, तस्माद् वायुः प्रत्यक्षः ।

—उपस्कार भाष्य पूर्व पक्ष । २.१.१६

३. साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधि । तर्क संग्रह ११४

४. सोपाधिको हेतु र्व्याप्यत्वासिद्धः । वही पृ० ११४

पृष्ठ ४५

१. (क) बहिरिन्द्रियजन्यप्रत्यक्षमात्रे न रूप कारण प्रमाणाभावात्,
किन्तु चाक्षुषप्रत्यक्षे रूप स्पर्शनप्रत्यक्षे स्पर्श कारणम् ।

बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे आत्माऽवृत्तिशब्दभिन्न-
विशेषगुणवत्त्व प्रयोजकमस्तु । न्याय मुक्तावली पृ० २४३ ।

(ख) महत्त्वविशिष्टविभुव्यावृत्तिविशेषणः, महत्त्वविशिष्टोद्भूत-
रूप, उद्भूतस्पर्शान्यतरद्वा कारणम् । सिद्धान्त चन्द्रिका ।

पृष्ठ ४६

१. ततः पुन प्राणिना भोगभूतये महेश्वरसिसृक्षानन्तर सर्वात्मगत-
वृत्ति लब्धादृष्टापेक्षेभ्यस्तत्सयोगेभ्य पवनपरमाणुषु कर्मोत्पत्तौ तेषां
परस्परसयोगेभ्यो द्यगुणादिक्रमेण महान्वायुः समुत्पन्नो...
तदनन्तरमाप्येभ्य परमाणुभ्यस्तेनैव क्रमेण महान्सलिलनिधिरुत्पन्नः,
तदनन्तर पार्थिवेभ्यः परमाणुभ्यो महापृथिवी...तदनन्तरं तस्मि-
न्नेव महोदधौ तैजसेभ्यो द्यगुणादिक्रमेणोत्पन्नो महोत्पन्नोऽशनिः ।

प्रसस्तपाव भाष्य पृ० २१-२२ ।

२. उत्पत्तिक्रमस्तुत्पत्तावेव कृतत्वान्नाप्यये भवितुमर्हति । न चास्मादयोग्य-
त्वादप्ययेनाकाङ्क्षते । नहि कार्यं धियवाणे कारणस्याप्ययो युक्तः,
कारणाप्येकार्यस्यावस्वानुपपत्तेः ।

ब्रह्मसूत्र शाकर भाष्य २.३.१४

पृष्ठ ४७

१. सूर्यान्ध्रमसी धाता यथापूर्वमकल्पयत् । ऋग्वेद १०. १६०. ३
२. सृष्टिप्रलयसद्भावे 'धाता यथापूर्वमकल्पयत्' इत्यादि श्रुति.
प्रमाणम् । सर्वकार्यद्रव्यव्यवसोऽजान्तरप्रलयः । सर्वभावकार्यव्यवसो
महाप्रलय इति । तर्क दीपिका । पृ० ४५
३. (क) यत्कार्यद्रव्यं तत्सावयव, यच्च सावयव तत्कार्यद्रव्यं, तथा
च यतोऽवयवात्कार्यत्वं निवर्तते ततो सावयवत्वमपि इति
निरवयवपरमाणुसिद्धिः । उपस्कार भाष्य ४.१२
- (ख) द्व्यणुकः सावयवः महदारम्भकत्वात् । वसरेणुः सावयव.
बाधुषद्रव्यत्वाद्धटवत् । वसरेणोरवयवा (द्व्यणुका) सावयवा
महदारम्भकत्वात्कपालवत् । मुक्तावली पृ० १५५

पृष्ठ ४८

- १ न चैव क्रमेण तदवयवधारापि सिद्धयेदिति वाच्यम्, अनवस्था भयेन
तदसिद्धेः । —मुक्तावली पृ० १५५
- २ अणुपरिमाणं तु न कस्यापि कारणं तद्धि स्वाश्रयारब्धद्रव्यपरिमाण-
रम्भक भवेत्, तच्च न सम्भवति । परिमाणस्य स्वसमानजातीयो-
त्कृष्टपरिमाणजनकत्वनियमात् । महदारब्धस्य महत्तरत्ववदणु-
जन्यस्याणुतरत्वप्रसङ्गात् । बही पृ० १०५
३. कारणत्व चान्यत्र पारिमाण्डल्यादिभ्यः । प्रसस्तपाद भाष्य पृ० ६

पृष्ठ ५०

- 1 To say that the point where the end is obtained is not eternal would be to admit the production of an effect from a thing which is not in the connection of intimate relation. Therefore this point is eternal. As the continual progress from one great thing to another still greater finds its end in the assumption of the sky and other infinite substances, so there must also be ultimately a cessation of the progress from small to smaller thing. Thus the necessity of atoms is proved,—Roers Trans. of B. P. Bibl. P. 16 note.

पृष्ठ ५१

- 1 The doctrine has been sharply criticized by शंकराचार्य and other Vedantic writers, and their criticisms have greatly tended to diminish its popularity; but the credit of originality is none the less due to the philosopher who, first discovered it

Notes on Tarka Samgraha by Bodas P. 126

- २ निष्क्रमण प्रवेशनमित्याकाशस्य सिद्धम् । कारणं गुणपूर्वकं कार्यं गुणो दृष्टः । कार्यान्तरप्रादुर्भावाच्च शब्दः स्पर्शवतामगुणः । परत्र समवायात्प्रत्यक्षत्वाच्च नात्मगुणो न मनोगुणः । परिशेषास्तिगमाकाशस्य । वैशेषिक २१ २०, २४-२७ ।
- ३ आकाशकालदिशामेकैकत्वादपरजात्यभावे पारिभाषिक्यस्तिस्रः सजा भवन्ति । —प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २३
४. तत्राकाशस्य गुणा शब्दसख्यापरिमाणपृथक्त्वसयोगविभागाः ।
—वही २३-२४ ।
५. आकाशस्य तु विज्ञेयः शब्दो वैशेषिको गुणः । —भाषा परिच्छेद ४४
६. शब्दगुणकमाकाशम् । — तर्क संग्रह पृ० ४५

पृष्ठ ५२

- १ सयोगान्यविशेषगुणसमानाधिकरणविशेषाधिकरणमाकाशम् ।
सर्वदर्शन संग्रह पृ० ८५
२. (क) शब्दः पृथिव्याद्यष्टातिरिक्तद्रव्याश्रितः, अष्टद्रव्यानाश्रितत्वे सति समवायिकारणवत्त्वात् । अन्यैव तन्नैव यथारूपम् ।
(ख) शब्दो द्रव्यसमवेतो गुणत्वादपवत् । शब्द आकाशद्रव्यगुणः, गुणत्वे सति पृथिव्याद्यष्टद्रव्यानाश्रितत्वात् ।
प्रशस्तपाद विवरण पृ० २५
३. सर्वमूर्तं द्रव्यसंयोगित्वं विभुत्वम् । मूर्तत्वं परिच्छिन्नपरिमाण-
वत्त्वं क्रियावत्त्वं वा । तर्क दीपिका पृ० ४६
४. भित्तिः जलं तथा तैजः पवनो मन एव च
परापरत्वमूर्तत्वक्रियावेगाश्रयो धर्मौ । कारिकाधरी २५

पृष्ठ ५३

१. (क) अमरस्मिन्परं युक्पत् चिरं विप्रमिति कालमिति ज्ञानि ।
 वैशेषिक २.२.६.
 (ख) काल' परापरव्यतिकरयोगपद्यायोगपद्यचिरक्षिप्रप्रत्ययलिङ्गम् ।
 प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २६
- २ (क) मतीतादिव्यवहारहेतु काल, । तर्क संग्रह पृ० ४६
 (ख) सर्वाधार काल. सर्वकार्यो निमित्तकारण च ।
 तर्क दीपिका पृ० ४६
- ३ जन्याना जनक कालो जगतामाश्रयो मत ।
 परापरत्वयो हेतु क्षणादि स्यादुपाधित' । भाषापरिच्छेद ४६
- ४ परत्वापरत्वादिवृद्धेरसाधारण निमित्त काल एव । मुस्तावली पृ० १६७

पृष्ठ ५४

१. बहुतरतपनपरिस्पन्दान्तरितजन्मनि स्यविरे युष्वाधि कृत्वा परत्वमुत्प-
 द्यते तच्च परत्वमसमवायिकारणसापेक्षम् । न च रूपाद्यसमवायि
 कारण व्यभिचारात् त्रयाणां गन्धादीना वायौ परत्वानुत्पादकत्वात् ।
 स्पर्शस्याप्युष्णादिभेदेन भिन्नस्य प्रत्येक व्यभिचारात् । न चावच्छिन्न-
 परिमाण तस्य विजातीयानारम्भकत्वात्, तपनपरिस्पन्दाना च व्यधि-
 करणत्वात् । ... आकाशस्य तत्स्वाभाव्यकल्पने क्वचिदपि
 भेदाभिघातात् सर्वभेरीषु शब्दोत्पत्तिप्रसङ्ग ... आत्मनश्च
 द्रव्यान्तरघर्मेण द्रव्यान्तरावच्छेदाय स्वप्रत्यासत्यतिरिक्त सन्निक-
 र्षापेक्षत्वात्, अन्यथा वाराणसीस्थेन महारजनारुणिम्ना पाटलिपुत्रेऽपि-
 स्फटिकमणोरारुण्यप्रसङ्गात् । तस्मादेतादृशविशिष्टप्रत्यया-
 न्ययानुपपत्त्या विशेषणप्रापक यद् द्रव्यं स कालः ।

वैशेषिक उपस्कार भाष्य २. २-६

पृष्ठ ५५

९. इत इदमिति यतस्तद्विषयं लिङ्गम् । वैशेषिक २.२.१०
३. दिक्पूर्वापरादि प्रत्ययलिङ्गा । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० २८
४. दूरान्तिकादिधीहेतुरेका नित्या दिगुच्यते ।
 उपनिषद्भेदाद्वैकापि प्राच्यादि व्यपदेशभाक् । कारिकावली ४६

५. प्राच्यादि व्यवहारहेतुदिक् । तर्क संग्रह पृ० ४७
६. अकालत्वे सति अविशेषगुणा महती दिक् । सर्वदर्शनसंग्रह पृ० ८५
पृष्ठ ५६
१. जन्यमात्र क्रियामात्र वा कालोपाधिः, मूर्तमात्र दिगुपाधिः ।
सिद्धान्त चन्द्रोदय ।
२. नियतापाध्युन्नायकः कालः, अनियतोपाध्युन्नायिका दिक् ।
वैशेषिक उपस्कार २.२ १०
पृष्ठ ५७
१. अन्यथासिद्धिभूतस्य नियता पूर्ववृत्तिता
कारणत्वं भवेत्तस्य*** । कारिकावली १६
२. अन्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृहीत्वैव यस्य यत्कार्यं प्रति पूर्ववृत्तित्वं गृह्यते
तस्य तत्कार्यं प्रत्यन्यथासिद्धत्वम् । यथा घटादिकं प्रत्याकाशस्य ।
तस्य हि घटादिकं प्रति कारणत्वमाकाशत्वेनैव स्यात्तद्वि शब्दस्य
समवायिकारणत्वम्, एव च तस्य शब्दं प्रति कारणत्वं गृहीत्वैव
घटादिकं प्रति जनकत्वं ब्राह्मणतस्तदन्यथासिद्धम् ।
न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ११८
३. इच्छाद्वेषप्रयत्नसुखदुःखज्ञानान्यात्मनो लिङ्गम् ।
न्यायसूत्र १. १. ६
पृष्ठ ५८
१. प्राणापाननिमिषोन्मेषजीव्रनमनोगतीन्द्रियान्तविकाराः
सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नाश्चात्मनो लिङ्गानि ।
वैशेषिक सूत्र ३. २. ४
२. आत्मत्वाभिसम्बन्धादात्मा । प्रशस्तपाद भाष्य ३०
३. आत्मेन्द्रियाद्यधिष्ठाता करणं हि सकर्तृकम् । कारिकावली ४७
४. सद्द्विविधः परमात्मा जीवात्मा चेति । तत्रेश्वरः सर्वज्ञ परमात्मैकएव ।
जीवात्मा प्रतिशरीरं भिन्नो विभृर्नित्यश्च । तर्क संग्रह ४८
५. आत्मत्वजातिस्तु सुखदुःखादिसमवायिकारणाताश्चेदकतया
सिध्यति ।परे तु ईश्वरे सा जातिः नास्त्येव प्रमाणाभावात् ।
न च दशमद्रव्यत्वापत्तिः ज्ञानवत्त्वेन विभजनात् ।
न्यायमुक्तावली पृ० २०७

६. वास्यादीना भिदादिकरणानां कर्त्तारमन्तरेण फलानुपधानं दृष्टम्,
एव चक्षुरादीना ज्ञानकरणानामपि फलोपधानं कर्त्तारमन्तरेण नोप-
पद्यते इत्यतिरिक्त. कर्त्ता कल्प्यते । वही पृ० २०६

७. इन्द्रियार्थप्रसिद्धिरिन्द्रियार्थम्योऽर्णान्तरस्य हेतुः ।

वैशेषिकसूत्र ३.१२

पृष्ठ ५६

१. क्षित्यङ्कुरादिक कर्त्तुंजन्यं कार्यत्वाद् धटवत् ।

तर्क दीपिका पृ० ५०

२. बुद्ध्यादयः पृथिव्याद्यतिरिक्तद्रव्याश्रिताः पृथिव्याद्यष्टद्रव्यानां श्रि-
तत्वे सति गुणत्वात् । यन्नैव तन्नैवं यथा रूपादि ।

पृ० ६१

१. उपादानगोचरापरोक्षज्ञानविकीर्षाकृतिमत्त्वम् कर्त्तृत्वम् ।

तर्कदीपिका पृ० ५०

पृष्ठ ६२

१. कार्यायोजनवृत्त्यादेः पदात्प्रत्ययतः श्रुतेः
वाक्यात्सस्याविशेषाच्च साध्यो विश्वजिदध्ययः ।

कुसुमाञ्जलि ५. १ ।

पृष्ठ ६३

१. अविच्छानं च कर्त्ता च करणं च पृथग्विधम् ।
विविधाश्च पृथक्चेष्टाः देवैर्वात्र पञ्चमम् ।
तत्रैव सति कर्त्तारमात्मानं केवलं तु यः ।
मन्यतेऽकृतबुद्धित्वान्मूढारमा स तु जन्यते ।

अथर्वश्रुति १८.१४ ।

६४

१. संख्याविपञ्चक बुद्धिरिच्छायत्नोऽपि चेश्वरे । कारिकावली ३४

२. पाञ्चभौतिको देहः । चातुर्भौतिकमित्येके । ऐकभौतिकमित्यपरे ।

सांख्यदर्शन ३.१७, १८ २६ ।

३. (क) मदशक्तिवच्छेत् । तांस्त्वदर्शन ३ २२,
(ख) किष्वादिभ्यो मदशक्तिवत् । बृहस्पतिसूत्र ।

पृष्ठ ६५

- १ जडभूतविकारेषु चैतन्यं यस्तु दृश्यते ।
ब्राम्हूलपूगभूर्णानां योगाद्राग इवोत्थितम् ।
सर्वसिद्धान्त सग्रह ।

- २ ननु चाश्रितमिच्छादि देह एव भविष्यति ।
भूतानामेव चैतन्यमिति प्राहु बृहस्पति ।
न्यायमञ्जरी से उद्धृत पृ० १०

- ३ (क) शरीरदाहे पातकाभावात् । न्यायसूत्र ३ १, ४
(ख) पापपुण्यादीनां शरीरनाशे नाशप्रसगान्न शरीरमात्मा ।
४ न च संस्काराभावे प्राणिनां सुखदुःखप्राप्तिः सम्भवः जन्मावस्थायाम् ।
न्यायकुसुमाञ्जलि पृ० ६५

- ५ शरीरस्य न चैतन्यं मृतेषु व्यभिचारतः । कारिकावली ४८
६ शरीरस्यात्मत्वे करपादादिनाशे सति शरीरनाशादात्मनोऽपि नाशापत्तेः ।
तर्कदीपिका पृ० ५१

- ७ (क) शरीरस्य चैतन्ये बाल्यदशायामनुभूतस्य यौवने स्मरणं न स्यात्,
चैत्रदृष्टस्य मैत्रेण स्मरणमिव । न्याय कुसुमाञ्जलि । पृ० ६५
(ख) शरीरस्य प्रतिक्षणपरिणामित्वान्न बाल्ये दृष्टस्य बुद्धत्वे स्मरण-
सम्भवः । तर्कदीपिका ५१

- (ग) शरीरस्य चैतन्ये बाल्ये विलोकितस्य स्थविरे स्मरणानुत्पत्तेः,
शरीरावयवानां प्रतिक्षणमुपचयापचयैरुत्पादविनाशशालित्वात् ।
न्यायसिद्धान्तमुक्तावली २१०

- ८ एव च सति यो देहादिसंघातभूतः हिंसां करोति नासौ हिंसाफलं
संबध्यते, यत्च सम्बध्यते न तेन हिंसाकृता ।

वात्स्यायन भाष्य पृ० ११७

पृष्ठ ६५

१. न च बाल्ययौवनयोरेकं शरीरम् । अपक्रमात्, पूर्वशरीरविनाशात्,

परिमाणभेदेन द्रव्यभेदात्... न च कारणेनानुभूतस्य कार्येण स्मरणं स्यादिति वाच्यम्... भवानुभूतस्य गर्भस्थेन स्मरणापत्तेः ।

न्यायकुसुमाञ्जलि पृ० ६५

२. अपि च पयसः तुष्टिहेतुकमनुस्मरणवशात्कः स्तन्याभिजायेण मातुः स्तनतटे दृष्टिं निदधाति, न चाद्य तेन तस्य तत्साधनत्वमवगतम् ।

न्यायमञ्जरी प्रमेयप्रकरण पृ० ४२

३. तस्मान्मुक्तविकासस्य हर्षो हर्षस्य च स्मृतिः ।

स्मृतेरनुभवो हेतुः स च जन्मान्तरे शिशोः ।

—न्यायमञ्जरी प्रमेयप्रकरण पृ० ४२

पृष्ठ ६६

- १ न च परमायूना चैतन्य तेषाञ्च स्थिरत्वात्स्मरणं स्यादिति वाच्यम् तथा सति स्मरस्यस्यातीन्द्रियत्वप्रसङ्गात्, तन्निष्कल्पादिवत् । करपरमाण्वनुभूतस्य बिच्छिन्नकरपरमाण्वसन्निधावस्मरस्यप्रसङ्गात् ।

—न्यायकुसुमाञ्जलि पृ० ६६

- ३ नापीन्द्रियाणामात्मत्व तथात्वे योज्यं षटमद्राक्ष सोऽहमिदानीं त्वचा स्पृशामि इत्यनुसन्धानाभावप्रसङ्गात्, अन्यानुभूतेऽन्यस्यानुसन्धानायोगात् ।

—तर्कदीपिका पृ० ५१

पृष्ठ ६७

१. वास्यादिछिदादिकरणानां कर्तारमन्त्रेण फलानुपधानं दृष्टम् । एव चक्षुरादीनां ज्ञानकरणानामपि फलोपधानं (करणतिरिक्त) कर्तारमन्त्रेण नोपपद्यते इत्यतिरिक्तः कर्ता कल्प्यते ।

न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० २०६

२. (क) तथात्वे चेन्द्रियाणामुपधाते कथं स्मृतिः ।

भाषापरिच्छेद ४८

(ख) पूर्वं चक्षुषा साक्षात्कृतानां चक्षुरभावे स्मरणं न स्यात् अनुभवितुरभावात् । अन्येनानुभूतस्यान्येन स्मरणासम्भवात् ।

मुक्तावली २१२ ।

३. (क) मतोऽपि न तथा ज्ञानाद्यनध्यक्ष तदाभवेत् ।

भाषापरिच्छेद ४६ ।

(ख) मनसोऽणुत्वात्प्रत्यक्षे महत्त्वस्य हेतुत्वात्

मनसि ज्ञानसुखादिसत्त्वे तत्प्रत्यक्षानुपपत्तिः ।

न्याय मुक्तावली पृ० २१४ ।

४. ज्ञातुर्ज्ञानसाधनोपपत्तेः संज्ञाभेदमात्रम् ।

न्यायदर्शन ३ १.१७

पृष्ठ ६८

१ नन्वसु विज्ञानमेवात्मा तस्य स्वतः प्रकाशरूपत्वाच्चेतनत्वम् ।

... पूर्वविज्ञानस्योत्तरविज्ञानहेतुत्वात् सुषुप्त्यवस्था-

यामप्यालयविज्ञानधारा निराबाधैव मृगमदवासनावसित-

वसन इव पूर्वं पूर्वविज्ञानजनितमस्काराणामुत्तरोत्तरविज्ञाने

सक्रान्तत्वान्नानुपपत्तिः स्मरणादे, इति चेन्न तस्य जगद्विषयत्वे

सर्वज्ञत्वापत्तिः । सुषुप्तावपि विषयावभासप्रसङ्गाच्च

ज्ञानस्य सर्वविषयत्वात् ।... नवा वासना सक्रमः संभवति

मानुष्ययोरेव वासनासक्रमप्रसङ्गात् ।

न्यायसिद्धान्त मुक्तावली २१४—२१७

२ तस्य स विषयत्वासम्भवात् ।... अतो विज्ञानादिभिन्नो

नित्य आत्मेति सिद्धम् ।

वही पृ० २२०

पृष्ठ ६९

१ इदं सुखमिति ज्ञानं दृश्यते न घटादिवत् ।

अहं सुखीति तु ज्ञप्तिरात्मनोऽपि प्रकाशिका ।

न्यायमञ्जरी प्रमेयप्रकरण पृ० ७

२ नवानुमानतः पूर्वं ज्ञात्वात्मानं विशेषणम् ।

तद्विशिष्टार्थबुद्धिः स्यात् स्मरणानवधारणात् ।

तस्मात्प्रत्यक्ष आत्मा । ...

ज्ञाते तत्राफलं लिङ्गमज्ञाते तु न लिङ्गता ।

तस्मात्प्रत्यक्ष एवात्मा वरमभ्युपगम्यताम् ।

वही पृ० ६८ ।

३ योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः, तदा द्रष्टुं स्वरूपेऽवस्थानम् ।

योगदर्शन १. २-३

४. (क) अनुमेयत्वमेवास्तु लिङ्गेनेच्छाऽऽदिनाऽऽत्मनः ।

न्यायमञ्जरी प्रमेयप्रकरण पृ० ८

(क) प्राणापाननिमेषोन्मेषजीवनमनोगतीन्द्रियान्तरविकारा
सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नादवात्मनो लिङ्गानि ।

वैशेषिक सूत्र ३. २. ४

(ग) सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नैश्चगुणै गुण्यमनुमीयते ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ३३-३४ ।

पृष्ठ ७०

- १ साक्षात्कारे सुखादीनां करणं मन उच्यते । भाषापरिच्छेद ८५
- २ सुखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रियं मनः । तर्क सग्रह पृ० ५२
३. स्पर्शरहितत्वे सति क्रियावत्वं मनसो लक्षणम् । तर्क दीपिका पृ० ५२

पृष्ठ ७१

- १ युगपद् ज्ञानानुत्पत्तिर्मानसो लिङ्गम् । न्याय सूत्र १.१ १६
ज्ञानयोगवशादेकमनः । बही ३ २ ५६ ।
- २ आत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावोऽभावश्च मनसो लिङ्गम् ।
वैशेषिक सूत्र ३ २ १
- ३ सत्त्वस्थित्येन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानसुखादीनामभूत्वोत्पत्ति-
दर्शनात्करणान्तरमनुमीयते । प्रशस्तपादभाष्य पृ० ३५
- ४ सुखादि साक्षात्कारः सकरणकः जन्यसाक्षात्कारत्वात्
चाक्षुषसाक्षात्कारवत् इत्यनुमानेन मनसः करणत्वसिद्धिः ।
— न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ४३३
- ५ तच्च प्रत्यात्मनियतत्वादनन्तम् । तर्क सग्रह ५२
- ६ अत्र समवेतकारणत्वे सति असमवेतभोगकारणत्वं नियतत्व-
शब्दार्थः । — वाक्यवृत्ति

पृष्ठ ७२

१. (किञ्च मनोविभु) स्पर्शात्यन्ताभाववत्त्वादाकाशवत् ।
वैशेषिक उपस्कार १०२
२. विशेषगुणशून्यद्रव्यत्वात्कालवत् । बही १०२
३. ज्ञानासमवायिकारणसंयोगधारत्वादात्मवत् । बही १०२

- ४ (क) अयौगपद्याज्ज्ञानानां तस्यागुत्पत्तिर्होच्यते । आकापरिच्छेद ८५
(ख) अलातचक्रदर्शनवस्तुपलब्धिः आधुसंचारात् ।
न्यायसूत्र ३.२.६१

(ग) उत्पत्त्यास्तपत्रभेदाविव यौगपद्यप्रत्ययस्य भ्रान्तत्वम् ।

न्याय मुक्तावली पृष्ठ ४३४

पृष्ठ ७३

१. तदभावाद्गुमन । वैशेषिक ७ १.२३
२. सुषुप्तिकाले त्वच त्यक्त्वा पुरीतति वर्तमानेन मनसा ज्ञानाजननम् ।
न्याय मुक्तावली पृ० २४६
३. त्वङ्मन सयोगो ज्ञानसामान्ये कारणम् । बही पृ० २४६

पृष्ठ ७४

- १ सुषुप्त्यनुकूलमन क्रियया मनसा आत्मनो विभागस्तत आत्ममन
सयोगनाशस्तत पुरीततिरुपांतरदेशेन मन सयोग रूपा सुषुप्ति-
रुत्पद्यते । दिनकरी (न्या० सि० मुक्तावली) पृष्ठ २४८
- २ अथ यदा सुषुप्तो भवति, तदा न कस्यचन, हिता नामनाह्यो
ज्ञातपतिसहस्राणि हृदयात्पुरीततममिप्रतिष्ठन्ते. तामि
प्रत्यवसूरय पुरीतति शेते । बृहदारण्यकोपनिषद् २.१ १६

पृष्ठ ७५

- १ चेष्टेन्द्रियार्थाश्रय. शरीरम् । न्याय दर्शन १.१ ११
- २ घ्राणरसनचक्षुस्त्वक्श्रोत्राणीन्द्रियाणि भूतेभ्यः । बही १ १-१२
- ३ स्वविषयग्रहणलक्षणानीन्द्रियाणीति ।

वात्स्यायन भाष्य १ १ १२

४. उभयात्मकमत्र मन , सकल्पकमिन्द्रिय च साधर्म्यात् ।
(गुणपरिणामविशेषान्नानात्वाद्वाह्यभेदाच्च) सप्रत्यकारिका २७
- ५ इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्न ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारिव्यवसायात्मक
प्रत्यक्षम् । न्याय सूत्र १.१.४
- ६ सुषुप्तदुस्साधुपलब्धिज्ञानमिन्द्रिय मन । तर्क सङ्ग्रह ५२

- ७ (क) आत्मानं रश्मिं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
 बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनः प्रग्रहमेव च
 इन्द्रियाणि हयानाहुः बिषयास्तेषु गोचरान् । कठोपनिषद् १.३.३-४
- (ख) इन्द्रियेभ्यः पराह्यर्थाः अर्थेभ्यश्च पर मनः ।
 मनसश्च पराबुद्धिः बुद्धेरात्मा महान्तरः । वही १.३.१०
- (ग) इन्द्रियेभ्यः पर मनो मनसः सत्त्वमुत्तमम् । वही २.३.७
- (घ) एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च । मुण्डक २.१.३.
- (=) बुद्धीन्द्रियमनसा क्रमं विचारयति । (वेदान्त सूत्र) भामती २.३.१५

पृष्ठ ७७

१. चक्षुर्मात्रग्राह्यो गुणो रूपम् । तर्क सग्रह पृ० ५४
- २ तत्र रूपं चक्षुर्ग्राह्यम् । प्रज्ञस्तपाद आण्य पृ० ४४
- ३ चक्षुर्ग्राह्य भवेद्रूपम् । भाषा परिच्छेद १००
- ४ चक्षुर्ग्राह्यविशेषगुणमित्यर्थः । न्याय मुक्तावली पृ० ४४५
- ५ प्रभाषटस्योपयोगेतिव्याप्तिवारणाय 'चक्षुर्मात्रग्राह्यजातिमत्त्वं
 वाच्यम् । तर्क दीपिका पृ० ५५

पृ० ७८

- १ त्वगन्नाह्यचक्षुर्ग्राह्यगुणविभाजकधर्मवत्त्वं गुणत्वावान्तर
 जातिमत्त्वं वा रूपत्वम् । — वाक्यवृत्ति रूपप्रकरण
- २ तथाच परमाणोर्ब्रह्मत्वादनुपलब्धिर्भवति ।.....
 नन्वेव परमाणोर्ब्रह्मगुणस्य च रूपं गृह्यत इत्यत उक्तमनेकद्रव्य-
 समवायात् । उद्भूतत्वमनभिभूतत्वरूपत्वञ्च तस्माद् ...
 उपलब्धिः । वैशेषिक उपस्कार ४.१.६, ८ ।

पृष्ठ ७६

१. नीलपीताम्बरव्यवहारबोधययवी न तानन्वीरूपो अप्रत्यक्षत्वप्रसङ्गात् ।
 नापि व्याप्यवृत्तिनीलादिकमुत्पद्यते पीतावच्छेदेनापि नीलोपलब्धि-
 प्रसङ्गात् । तस्मान्नानाजातीयै रूपैरवयविनि विजातीय चित्ररूप-
 माभ्यस्यते । अतएवैक चित्ररूपमित्यनुमनोऽपि महत्त्वककल्पने
 गौरवात् । — न्याय सिद्धांश मुक्तावली ४४६

२. लोहितोयस्तु बर्णेन मुखे पुच्छे च पाण्डुरः ।
स्वेतःसुरविषाणाम्नां स नीलो वृष उच्यते । इत्यादि शास्त्रमन्युपपद्यते ।

बही ४४८

४. नव्यास्तु तत्राव्याप्यवृत्त्येव नानारूप नीलादेः पीतादिप्रतिबन्धकत्व-
कल्पने गौरवात् । . . . न च व्याप्याव्याप्यवृत्तिजातीययोर्द्वयो-
विरोध मानाभावात् । न च लाघवादेक रूपमनुभवविरोधात् ।

पृ० ४४७—४४८

पृष्ठ ८०

- १ (क) रसो रसनग्राह्यः । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४५
(ख) रसस्तु रसनाग्राह्यो मधुरादिरनेकधा । भाषा परिच्छेद १०१

- २ जीवन पुष्टिबलारोग्य निमित्तम् । रसनसहकारी मधुराम्ललवण
तिक्तकटुकषायभेदभिन्न । प्रशस्तपाद भाष्य ४५

- ३ (क) अलौकिक एवाय चर्वणोपयोगो विभावादि व्यवहारः । क्वान्य-
त्रेत्य दृष्टमिति चेत्, भूषणमेतदस्माकमलौकिकत्वासिद्धौ,
पानकरसास्वाद्योऽपि किं गुठमरिचादिषु दृष्ट इति समानमेतत् ।

अभिनव भारती

- (ख)चर्व्यमाणैरुप्राणो विभावादि जीवितावधि
पानकरसन्यायेन चर्व्यमाणशृङ्गारादिको रसः ।

काव्यप्रकाश पृ० ७७

पृष्ठ ८१

- १ गन्धो घ्राणग्राह्य, पृथिवीवृत्ति घ्राणसहकारी सुरभिरसुरभिश्च ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४५

२. रसश्चैवमिन्द्रियग्राह्यः । . . . शीतोष्णानुष्णशीतभेदात् त्रिविधः ।

बही ४६

३. कठिनसुकुमार स्पर्शौ पृथिव्यामेव । कठिनत्वादिक तु न संयोगगतो
जातिविशेषः चक्षुर्ग्राह्यत्वापत्तेः ।— न्यायसिद्धान्त मुक्तावली ४४६

पृष्ठ ८२

- १ (क) शुक्लाद्यनेकप्रकारं सलिलादिपरमाणुषु नित्यं पार्थिवपर-
माणुष्वस्मिसंयोगविरोधि सर्वकार्यद्रव्येषु कारणगुणपूर्वक-

भाष्यविनाशादेव विनश्यतीति । — प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४४
(ख) ...जलादि परमाणौ तन्नित्यमन्यत्सहेतुकम् ।

भाषापरिच्छेद १०१

पृष्ठ ८३

१. षटादेरामद्रव्यस्याग्निना सम्बद्धस्याग्न्यभिवातान्नोदनाद्वा तदारम्भ-
केष्वणुषु कर्माण्युत्पद्यन्ते, तेभ्यो विभागाः, विभागेभ्यः संयोग-विनाशाः,
संयोगविनाशेभ्यश्च कार्यद्रव्यं विनश्यति.... - ...तदनन्तरं भोगिना-
मदृष्टापेक्षादात्माणुसंयोगादुत्पन्नपाकजेष्वणुषु कर्मात्पत्तौ तेषां
परस्परसंयोगात् द्व्यणुकादिक्रमेण कार्यद्रव्यमुत्पद्यते ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४६-४७

२. परमाणुष्वेव पाको न द्व्यणुकादौ । ग्रामपाकनिमित्तेषु परमाणुषु
रूपान्तरोत्पत्तौ श्यामघटनाशे पुनर्द्व्यणुकादिक्रमेण रक्तघटोत्पत्तिः ।
...इति पीलुपाकवादिनोर्बैशेषिका । पूर्वघटनाशं विनैव भवय-
विनि भवयवेषु परमाणुपर्यन्तेषु च युगपद्रूपान्तरोत्पत्तिरिति पिठर-
पाकवादिनो नैयायिकाः ।

तर्कदीपिका पृ० ६०-६१

- ३ पूर्वरूपरसादिपरावृत्तिजनको विज्ञानी यजेजः संयोगः पाकः ।

— तर्क किरणावली (दीपिका टीका) पृ० ५६ ।

पृष्ठ ८४-८५

- १ अथ नवक्षणा तथाहि बह्विसंयोगात्कर्मं ततः परमाण्वन्तरेषु विभागः,
ततः आरम्भकसंयोगनाशः ततो द्व्यणुकनाशः २, ततः परमाणौ
श्यामादिनाशः, ३, ततो रक्ताद्युत्पत्तिः ४ ततो द्रव्यारम्भानुगुणा
क्रिया ५, ततो विभागः ६, ततः पूर्वसंयोगनाशः ७, ततः
आरम्भकसंयोग ८, ततो द्व्यणुकोत्पत्तिः ९, ततो रक्ताद्युत्पत्तिः
इति नवक्षणा ।

—न्याय मुक्तावली पृ० ४५२-४३ ।

२. (क) तत्र यदि द्रव्यारम्भकसंयोगविनाशविशिष्ट कालमपेक्ष्य विभागज-
विभागः स्यात्तदा दशक्षणा । ... सा आरम्भक संयोगविनाश-
विशिष्टकालमपेक्ष्य विभागेन विभागजनने स्यात् ।

वही पृ० ४५३-५३

(क) यवि तु पूर्वक्रिया निवृत्त्यन्तरकाले क्रियान्तरमुत्पद्यते
तदा दशक्षणा ।

वैशेषिक उपस्कार पृ० १६३

पृष्ठ ८५

१ वस्त्रिभा नोदनात् द्व्यणुकारम्भके परमाणौ कर्म, ततो विभागः, ततो
द्रव्यारम्भक सयोगनाशस्ततोद्व्यणुकनाश १, नष्टे द्व्यणुके केवले
परमाणावग्निसयोगाच्छ्रयामादिनिवृत्ति २. श्यामादौ निवृत्तेज्यस्मा-
दग्निसयोगाद्रक्ताद्युत्पत्ति ३ रक्तादाद्युत्पन्ने परमाणुक्रियानिवृत्तिः
तदनन्तरमदृष्टवदात्मसयोगात्परमाणौ कर्म ४ ततो विभाग ५
ततः पूर्वं सयोगनिवृत्ति, ६ ततः परमाण्वन्तरेण द्रव्यारम्भक
सयोग, ७ ततो द्व्यणुकोत्पत्ति, ८ उत्पन्ने द्व्यणुके कारणगुण
क्रमेण रक्ताद्युत्पत्तिरिति नवक्षणा ।...

द्व्यणुकनाशविभागजविभागवित्येक काल. १ तत पूर्व-
सयोगनाशश्यामादिनिवृत्ती, २ उत्तरसयोगरक्ताद्युत्पत्ती, ३ उत्तर-
सयोगेन विभागजविभागक्रियानिवृत्ती ४ ततो द्रव्यारम्भा-
नुगुणा परमाणुक्रिया ५ क्रियातो विभाग ६. विभागात् पूर्व
सयोगनिवृत्ति ७ ततो द्रव्यारम्भक सयोग, ८ ततो द्रव्योत्पत्तिः ९.
उत्पन्ने द्रव्ये रक्ताद्युत्पत्तिः १०. इति दशक्षणा ।

वैशेषिक. उपस्कार १६३-६४

२ यदा तु द्रव्यनाशविशिष्ट कालमपेक्ष्य विभागेन विभागो जन्मते तदा
एक क्षणवृद्ध्या एकादशक्षणा । तथाहि—द्रव्यविनाश. १ ततो
विभागजविभागश्यामादिनिवृत्ती २ ततः पूर्वसयोगनाश. ३
तत उत्तरसयोगाद्युत्पत्ती ४ ततो विभागजविभागकर्मणोः
निवृत्ति. ५ ततः परमाणौ द्रव्यारम्भानुगुणा क्रिया ६. ततो
विभाग. ७. पूर्वसयोगनिवृत्ति. ८ द्रव्यारम्भक सयोगोत्पत्तिः ९.
द्व्यणुकोत्पत्ति. १० रक्ताद्युत्पत्तिश्च ११ इत्येकादश क्षणः ।

वैशेषिक उपस्कार १६३-६४

३. एकत्र परमाणौकर्म, ततोविभागः, तत आरम्भकसंयोगनाशः परमाण्वन्तर
कर्मणो ततो द्व्यणुकनाशः परमाण्वन्तरकर्मजन्यविभागः इत्येकः काला
१ ततः श्यामादिनाशो विभागाच्च पूर्वसयोगनाशश्चेत्येक २, ततो

एकतोत्पत्तिर्ब्रह्मरन्ध्रकर्मसंयोग इत्येकः काशः ३, अथ द्व्यणुकोत्पत्तिः,
ततो रक्तोत्पत्तिरिति पञ्चक्षणाः । न्याय मुक्तावली पृ० ४५६

पृष्ठ ८६

१. द्रव्यनाशसमकाल परमाण्वन्तरकर्मचिन्तनात् षष्ठेगुणोत्पत्तिः ।
वही ४५७
२. इयामनाशक्षणे परमाण्वन्तरे कर्मचिन्तनात् सप्तक्षणा ।
वही पृ० ४५७
३. रक्तोत्पत्तिसमकाल परमाण्वन्तरे कर्म चिन्तनादष्टक्षणाः । तथाहि
परमाणी कर्म ततः परमाण्वन्तर विभागः ततः आरम्भकसंयोगनाशः
ततोद्व्यणुकनाश १, तत इयामनाश २, ततोरक्तोत्पत्ति-
परमाण्वन्तरकर्मणी ३, ततः परमाण्वन्तरकर्मण विभागः, ततः
संयोग नाश ५, ततः परमाण्वन्तरसंयोगः, ६, ततोद्व्यणुकोत्पत्ति ७,
अथ रक्तोत्पत्तिरित्यष्टक्षणा । वही ४५७—४५८

पृष्ठ ८८

१. द्वित्वे च पाकजोत्पत्ती विभागेच विभागे ।
यस्य न स्थलिता बुद्धि तं वै वैशेषिक विदुः ।
सर्वदर्शन सग्रह पृ० ८६
२. एकत्वादिव्यवहार हेतुः सस्या ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ४८
३. (क) सास्या परिमाण पृथक्त्व संयोग विभाग परत्वा-
परत्व गुत्त्व नैमित्तिकद्रवत्ववेगाः सामान्यगुणः ।
(ख) संख्यादिरपरत्वान्तो द्रव्योक्षांसिद्धिकस्तथा ।
गुरुत्ववेगौ सामान्यगुणा एते प्रकीर्तिताः ।
भाषा परिच्छेद ६१
४. (क) यद्यं तु ब्रूमः त्रित्वादिसमानाधिकरणं संख्यान्तरमेव बहुत्वं
त्रित्वादिजनकापेक्षाबुद्धिजन्यप्रागभावभेदादेवं भावः ।
वैशेषिक उपस्कार पृ० १८०

(ख) यत्रनियतैकत्वज्ञानं तत्र त्रित्वादिभिन्ना बहुत्वसंख्योत्पद्यते यथा
सेनावनाद्याविति कन्दसीकारः ।

न्यायसिद्धान्त मुक्तावली ४६६

पृष्ठ ८६

१. अनेकैकत्वबुद्धिर्या सापेक्षा बुद्धिरिष्यते । भाषापरिच्छेद १०६
२. तत्र प्रथममिन्द्रियार्थं सन्निकर्षं, तस्मादेकत्वसामान्यज्ञानम्, ततो
अपेक्षाबुद्धिः, ततो द्वित्वोत्पत्तिः, ततो द्वित्वत्वसामान्यज्ञानम्, तस्माद्
द्वित्वगुणज्ञानम्, ततो द्वे द्रव्ये इति धीः, ततः सत्कारः ।

न्यायमुक्तावली पृ० ४६७

३. आदाविन्द्रियसन्निकर्षघटनादेकत्वसामान्यधीः,
एकत्वोभयगोचरा मतिरतो द्वित्वं ततो जायते, ॥
द्वित्वत्वप्रमितिस्ततो न परतो द्वित्वप्रमाऽनन्तरम्
द्वे द्रव्ये इति धीरिय निगदिता द्वित्वोदय प्रक्रिया ।

सर्वदर्शन संग्रह पृ० ८६

४. द्वित्वादेरपेक्षाबुद्धिजन्यत्वे किं प्रमाणम् । अत्राहुराचार्याः- अपेक्षा-
बुद्धिः द्वित्वादेस्तपादिका, व्यञ्जकत्वानुपपत्तौ तेनानुविधीयमानत्वात् ।
शब्द प्रति सयोगवत् ।

सर्वदर्शन संग्रह पृ० ८६

पृष्ठ ९०

१. द्वित्वादिकमेकत्वद्वयविषयानित्यबुद्धिव्यग्नं न भवति, अनेकाश्रित-
गुणत्वात्पृथक्त्वादिवत् ।

सर्वदर्शन संग्रह पृ० ८६

२. अपेक्षाबुद्धिनाशाच्च नाशस्तेषा निरूपितः । भाषापरिच्छेद १०८

- २ विनाशक्रमस्तु-एकत्वसामान्यापेक्षाबुद्धेर्विनाशः, द्वित्वत्वसामान्यज्ञानस्य
च द्वित्वगुणबुद्धितोविनाशः, द्वित्वगुणबुद्धेश्च द्वित्वविशिष्टद्रव्य-
ज्ञानात्, तस्य च सत्काराद् विषयान्तरज्ञानाद्वेति ।

वैशेषिक उपस्कार पृ० १७७ (७.२.८)

- ४ क्वचिदाश्रयनाशादपि नदपति यत्र द्वित्वाधारावयवकर्मसमकालमे-
कत्वसामान्यज्ञानम् । यथा अवयवकर्म सामान्यज्ञाने, विभागा-

प्रदनाशस्तवः पटान्तरोत्पत्तिरित्यवश्य स्वीकार्यम् । अवयविनः
प्रत्यभिज्ञान तु साजात्येन दीपकलिकादिवत् ।

न्यायसिद्धान्तमुक्तावली पृ० ४६७-६८

पृष्ठ ६४

१. ननु पृथक्त्वबुद्धिरितरेतराभावेनैवान्यथासिद्धेर्न सद्गुणान्तरम्
इति चेन्न पृथक्त्वस्यावधिनिरूप्यत्वादन्योन्याभावस्य च प्रतियोगि-
निरूप्यत्वात्, इदमस्मात्पृथगिद न भवतीति प्रतीतिभेददर्शनात् ।
कणादरहस्यम् पृ० ७६

२ न च वैधर्म्यमेव पृथक्त्व इयमाद्भक्तौ विधर्मा न तु पृथगिति प्रतीते ।
न च सामान्यविशेष एव पृथक्त्व पदार्थत्रयवृत्तित्वे सत्ताया द्रव्यमात्र-
वृत्तित्वे द्रव्यत्वेन सहान्यूनानतिरिक्तवृत्तित्वात् ।
वही पृ० ७६

३ यदि पृथक्त्व गुण कथं गुणकर्मादौ तत्प्रतीतिरिति चेत् न तत्र
तद्व्यवहारस्य गौरवत्वात् । वही पृ० ७६

४ (क) एकत्वादिकदेकपृथक्त्वादिव्यवहारसामान्याभाव सख्यया तु
विशिष्यते तद्विशिष्टव्यवहार दर्शनात् ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६०

(ख) द्विपृथक्त्वादौ पृथक्त्वजातेरन्याऽवान्तरजातिर्नास्ति, प्रतीति
वैलक्षण्य द्वित्वादिवटितमेवेति भाष्यम्बरसः ।

प्रशस्तपाद विवरण पृ० ६१

पृष्ठ ६५

१ (क) द्विपृथक्त्वादाववान्तरजातिर्वसंत एव द्वित्वत्वादजातिस्तु
न वर्तते तद्विशिष्टबुद्धे द्वित्वादिगुणाधीनतयैवोपपत्ते-
रित्याचार्या । —प्रशस्तपाद विवरण पृ० ६१

(ख) सख्यात्वमेकानेकवृत्तिगुणत्वसाक्षाद्ब्याप्यजातिसमावाधिकरणा-
स्पन्ताभावप्रतियोगिकगुणत्वव्याप्यजातित्वात् रूपत्वमिति एक-
पृथक्त्वसाधकबलुसाधनभ्याम् ।

किरसावली प्रकाश पृ० ६७

२. द्रव्यासमवायिकारणवृत्तिगुणत्वसाक्षाद्व्याप्यजातिमत्त्वम् पार्थिव-
परमाणुरूपासमवायिकारणवृत्तिगुणत्वसाक्षाद्व्याप्यजातिमत्त्व वा
(सयोगत्वम्) ।
—कणादरहस्यम् पृ० ७८

पृष्ठ ६६

१ अथयवसयोगे उपलभ्यमाने एवावयविसयोग उपलभ्यते, यत्रावयवे
सयोगाभावस्तस्मिन्नुपलभ्यमानेऽपि नोपलभ्यत इत्यवयववृत्तिरित्यर्थः ।

कणादरहस्यम् पृ० ८०

२ नास्त्यज सयोगो नित्यपरिमण्डलवत् पृथग्नमभिधानात् । यथा
अतुविधपरिमाणमुत्पाद्यमुक्त्वाऽऽह नित्य परिमण्डलमित्येवमन्यतर-
कर्मजादिसयोगमुत्पाद्यमुक्त्वा पृथङ् नित्य ब्रह्मान्त्यैवमब्रवीत्,
तस्मान्नास्त्यज सयोगः ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६५

पृष्ठ ६७

१ प्राप्तिपूर्विकाऽप्राप्तिविभागः । स च त्रिविधोऽन्यतरकर्मज उभय-
कर्मजो विभागजश्च विभाग इति " विभागजस्तु द्विविध
कारणविभागात् कारणाकारणविभागान्च ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६७

पृष्ठ ६८

१. सयोगनाशको गुणो विभागः ।

तर्क सप्रह पृ० ६४

पृष्ठ ६९

२ अपेक्षाबुद्धिसयोगद्रव्यसयोगनाशनात्
पृथग्द्रव्या च सर्वेभ्यो विनाश सप्तषडनयोः ।

कणादरहस्यम् पृ० ८८

पृष्ठ १०१

१ यदा परस्वयुत्पद्यते तदा परत्वाधारे कर्म ततो यस्मिन्नेव काले
परत्वसामान्यबुद्धिस्तपद्यते तस्मिन्नेव काले पिण्डकर्मणा विविण्ड-
विभक्तः कालो तत सामान्यबुद्धितोऽपेक्षाबुद्धिविनाशो विभागान्च

दिक्षिपण्डसंयोगविभाष इत्येकः कालः । ततः संयोगपेक्षोद्भि-
विनाशात्परत्वस्य विनाशः ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८२

- २ (क) सयोगाभावे गुस्वात्पतनम् । १८७ ।
सस्काराभावे गुस्वात्पतनम् । १८८
अपा सयोगाभावे गुस्वात्पतनम् । २०१

वैशेषिक सूत्र

(ख) गुस्त्वजलभूम्योः पतनकर्मचारणम् ।

प्रशस्तपाद भाष्य १३०

३. पतनाख्य इति आद्यपतने इत्यर्थः ।

न्यायसिद्धान्त मुक्तावली ५२७

पृष्ठ १०२

- १ ननु यावदेवावयवानां गुस्त्व तावदेवावयविन्यपि कथं स्यात् अवयव-
गुस्वापेक्षया तदाविक्रयसम्भवात् । अवयविनि तदाधिक्यमस्त्येवेति
चेत्, अवयवनमविशेषोपलम्भप्रसगात् इति चेत्, न अवयवनमविशेषस्य
तत्र सत्वात् ।

कणादरहस्यम् पृ० १२८ ।

पृष्ठ १०३

- १ सुवर्णं (द्रवत्व विशिष्ट) तैजसं असति प्रतिबन्धकेऽत्यन्तानलसयोगे
सत्यप्यनुच्छिद्यमानद्रवत्वात् ।

—न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० १७६

पृष्ठ १०४

- १ तैलादौ कथं सांतिद्विकद्रवत्वमिति चेत् न विष्टम्भकपायस्सक्त-
द्रवत्वोपलम्भात् । कथं तर्हि दहनानुकूलता स्नेहोत्कर्षात्, जलान्तरे
तु न तथा स्नेहोत्कर्ष इति विशेषात् ।

कणादरहस्यम् पृ० १२८-१२९

- २ (क) स्नेहोऽयं विशेषगुणः संप्रहृमृजादिहेतुः ।

प्रशस्तपाद भाष्ये पृ० १३५

(ख) पिण्डीभावहेतुः शमोपविशेषः संप्रहः । मुखा परिपुष्टिः मृदुत्व-
याविपदेन ग्राह्यम् । — प्रशस्तपाद विवरण पृ० १३५

(ग) भूर्लुपिपिण्डीभावहेतुः गुणः स्नेहः ।

तर्क संप्रह ६७

पृष्ठ १०५

१. घृतादौ पाथिवे स्नेहः कथमिति चेत् तत्रोपष्टम्भकं जलभागो स्नेहस्यो-
पलम्भात् । स्निग्धः घृतमिति प्रतीतिस्तु परम्परामिसम्बन्धात् ।
— कणादरहस्यम् पृ० १३०

२. (क) शब्दोऽम्बरगुणः श्रोत्रग्राह्यः क्षणिकः कार्यकारणोभय-
विरोधी..... । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १४४

(ख) तस्मादनित्या एवेति वर्णाः सर्वे मतः हितः ।

भाषापरिच्छेद १६८

३. शब्दोऽनित्यः कृतकत्वात् यद्यत्कृतकः तदनित्यः यथा घटः । अनित्यत्व-
व्याप्यकृतकत्ववाशचायं तस्मादनित्यः । — कणाद रहस्यम् पृ० १४६

४. अनादिनिघनं ब्रह्म शब्दतत्त्वः यदक्षरम् ।
विवर्त्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः । वाक्यपदीयम् १. १.

५. अक्षरं न क्षरं विद्यात् । व्याकरणं महाभाष्य १.१.६.

६. अबाधितप्रत्यभिज्ञाबलाद् वर्णस्य नित्यता ।
उच्चारणं प्रत्ययेन व्यज्यतेऽसौ न जन्यते ।
जैमिनीय न्यायमाला १.१.५१

७. (क) सत्कार्यसिद्धान्तश्चेत्तिसिद्धसाधनम् । सांख्य सूत्र ५. ६०
(ख) अभिव्यक्त्यर्थघनागतावस्थात्वात्वेन वर्त्तमानावस्थालाभः
इत्युच्यते तदा सत्कार्यसिद्धान्तः । सांख्यप्रवचनभाष्य ५. ६०

पृष्ठ १०६

१. प्रथमादि शब्दानां च स्वकार्यशब्देनैव नाशः अरमस्यसूपात्यशब्दे-
नोपान्त्यशब्दनाशेन वा नाशः । दिनकरी पृ० ५३६ ।

२. आत्माबुद्ध्या समेत्यर्थान्मनोयुङ्क्ते विवक्षया ।
मनः कायाम्निमाहन्ति स प्रेरयति बाह्यतम् ।
माहस्तस्त्रसि अरन्मन्त्रं जनयति स्वरम् । पाणिनीय शिक्षा ६-७ ।

३. धातुमनसोः संदीयास्मृत्वपैक्षाद् वर्णोच्चारणोच्छ्वा तदन्तरं प्रवृत्त्यस्तमपैक्षमात्रादारमवायु सयोगाद् वायौ कर्म जायते स बोध्वं गच्छन् कष्ठादीनभिह्वन्ति, ततः स्थानवायुसयोगापेक्ष-
साक्षात् स्थानाकाशसयोगात् वर्णोत्पत्तिः ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १४५

पृष्ठ १०७

१. तत्राद्यः शब्दः कार्येणैव नश्यते मध्यमास्तु शब्दा उच्यतेः कार्येणैव वा ।
... .. तदुक्तं न्यायवार्तिक टीकायाम् आद्यस्तु कार्येणैव
मध्यमानान्त्वनियमः । कणाद रहस्यम् १५१
२. कदम्बमुकुलन्यायेन दश शब्दाः जायन्ते तैरप्यन्ये यावत् कर्णशष्कुल्य-
वच्छिन्नं नभोभागमासाद्य जायन्ते ते च गृह्यन्ते ।

— कणाद रहस्यम् । पृ० १४६

पृष्ठ १०९

१. बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् । न्याय सूत्र १.१.१५
पृष्ठ ११०
१. सुखदुःखाद्युपलब्धिसाधनमिन्द्रिय मन । तर्क संग्रह ५२
२. सान्तः करणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते । सांख्यकारिका ३५
३. युगपद् ज्ञानानुत्पत्तिर्मानसो लिङ्गम् । न्याय सूत्र १.१.१६
- ४ (क) बुबोभ्रयिषापूर्वकवाक्यप्रयोगो व्यवहार । वाक्यवृत्ति बुद्धिलक्षणः ।
(ख) व्यवहारः शब्दप्रयोग । न्याय बोधिनी पृ० २२
५. तादृशव्यवहारजनकतावच्छेदकजातिमत्त्वम् । वाक्यवृत्ति
६. जानामीत्यनुव्यवसायगम्यज्ञानत्वम् (बुद्धिः) तर्क दीपिका पृ० ६८
पृष्ठ १११

१. अज्ञानान्धकारतिरस्कारकारकसकलपदार्थस्यार्थप्रकाशकः

प्रदीप इव देदीप्यमानो यः प्रकाशः सा बुद्धिः ।

सप्तपदार्थी जिनवद्वर्ती टीका

- २ (क) ज्ञानानधिकरणानधिकरणजातिमत्त्वम् धात्मा ।

कणाद रहस्यम् । पृ० ३६

(ख) ज्ञानाधिकरणमात्म्या ।

तर्क संग्रह पृ० ४८

पृष्ठ ११२

१. बुद्धिरूपलब्धिः ज्ञानमित्यनर्थास्तरम् । न्याय सूत्र १.१.१५

२ (क) तस्याः सत्यप्यनेकविधत्वे समासतो द्वे विधे विद्या आविद्या चेति ।
तत्राविद्या चतुर्विधा संशयविपर्ययानध्यवसायस्वप्नलक्षणा ।

पृ० ८४-८५

विद्या हि चतुर्विधा प्रत्यक्षलैङ्गिकस्मृत्यार्थलक्षणा ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६४

(ख) सा च द्विविधा विद्याऽविद्या च ।तत्र विद्या चतुर्विधा प्रत्यक्ष-
लैङ्गिकस्मृत्यार्थलक्षणा (पृ० ८६) ।... अथाविद्या सा च
संशय विपर्यय स्वप्नानध्यवसायभेदान्चतुर्धा ।

कणाद रहस्यम् पृ० ८६, ११५ ।

पृष्ठ ११३

१. प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि ।

न्याय सूत्र १.१.३.

पृष्ठ ११४

१. सस्कारमात्रजन्य ज्ञान स्मृतिः ।

तर्कसंग्रह पृ० ६८

२. लिङ्गदर्शनेच्छानुस्मरणस्यपेक्षादात्ममनसोः संयोगविशेषात् पदब्रह्मा-
सादरप्रत्ययजनितान्च सस्काराद् दृष्टश्रुतानुभूतैष्वर्थेषु शेषानुव्य-
वसायेच्छानुस्मरणद्वेषहेतुरतीतविषया स्मृतिः ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १२८ ।

पृष्ठ ११५

१. सस्कारोद्भवा प्रतिज्ञा इति सूत्रमिति राघवमोहन ।

न्याय सूत्रोद्धार टिप्पणी पृ० १

पृष्ठ ११६

४. उद्भूतरूपं नयनस्य गोचरो द्रव्याणि तद्वन्ति पृथक्त्व सख्ये ।

विशामसयोगपरपरत्वस्नेहद्रवत्व परिमाणयुक्तम् ।

उद्भूतस्पर्शवद् द्रव्यं गोचरं सोऽपि च त्वचः ।
रूपान्यच्चक्षुषो रूप रूपमत्रापि कारणम् ।

भाषापरिच्छेद ५४, ५६

पृष्ठ ११७

२. तद्वन्निष्ठविशेष्यतानिरूपित तन्निष्ठप्रकारताशालित्वम्
(यथार्थानुभवत्वम्) । न्यायबोधिनी पृ० २४
३. तदभाववन्निष्ठविशेष्यतानिरूपित तन्निष्ठप्रकारता—शालि ज्ञानत्व-
मयथार्थानुभवत्वम् । न्यायबोधिनी पृ० २४

पृष्ठ ११८

२. तद्वति तत्प्रकारकोऽनुभवो यथार्थं सैव प्रमा इत्युच्यते । तर्कसंग्रह पृ० ७०
- ३ (क) तद्वति इत्यत्र सप्तम्यर्थो विशेषणम् । वाक्यवृत्ति ।
(ख) तच्छून्ये तन्मति या स्यादप्रमा सा निरूपिता ।

—भाषापरिच्छेद १२७

- ४ (क) तदभाववति तत्प्रकारक ज्ञान भ्रम इत्यर्थः ।
न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ४७६
- (ख) तदभाववति तत्प्रकारकोऽनुभवोऽयथार्थः, सैवाप्रमेत्युच्यते ।
तर्कसंग्रह पृ० ७१

पृष्ठ ११९

२. तद्वति इति...यत्र यत्सम्बन्धोऽस्ति तत्र तत्सम्बन्धानुभवः ।
तर्कदीपिका पृ० ७०

पृष्ठ १२०

- १ (क) इन्द्रियार्थसन्निकर्षादिना जायमानोऽयं घट इत्यादि बौद्धो बोधः
प्रमाणम्, तदनूपजायमानो घटमहं जानामीत्यादि पौरुषेयो
बोधश्च प्रमा । —विद्वत्तोषिणी ५
- (ख) यस्चेतनाशक्तेरनुग्रहस्तत्फल प्रमाबोधः । तत्त्व कौमुदी ५
२. प्रमात्वम् भ्रमविगताबाधितविषयज्ञानत्वम् ।

वेदान्त परिभाषा—पृ० १०

३ प्रत्यक्षप्रमा चात्र चैतन्यमेव 'यत्साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' (बृ० उप० ३.४. १)इति श्रुतेः ।
बही पृ० १५-१६

४ प्रसिद्धानेकविशेषयोः सादृश्यमात्रदर्शनादुभयविशेषानुस्मरणाच्च किंस्विदित्युभयावलम्बी विमर्शः सशयः । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८६

५. एकस्मिन्धर्मिणि विरुद्धनानाधर्मवैशिष्ट्यावगाहि ज्ञान सशयः ।
तर्कसंग्रह पृ० १५६

६, समानानेकधर्मोपपत्ते विप्रतिपत्तेरुपलब्ध्यनुपलब्ध्यव्यवस्थातश्च विशेषापेक्षो विमर्शः सशयः ।
न्यायदर्शन १.१.२३

पृष्ठ १२१

१ पूर्वः समानोजेकश्च धर्मोज्ञेयस्य , उपलब्ध्यनुपलब्धी पुनर्जातस्थे ।
वात्स्यायन भाष्य १.१.२३

२ स च द्विविधः अन्तर्बहिश्च । अन्तस्तावत् आदेशिकस्य सम्यक् मिथ्या चोद्दिश्य पुनरादिशतस्त्रिषु कालेषु सशयो भवति, किन्तु सम्यग् मिथ्यावेति । स हि द्विविध — प्रत्यक्षविषये चाप्रत्यक्षविषये चेति ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८६ ।

पृष्ठ १२२

१. स चाय समानधर्मजन्मा विप्रतिपत्तिधर्मजन्मा च ।.....द्विविध एवाय न त्रिविध, पञ्चविधो वा । — कणाबरहस्यम् ११५-१६ ।

२. मानस एव सर्वत्र सशयो विद्युत्सपाते धर्मिणि दृष्टे सत्यन्धकारेऽपि कोटिस्मृतिमत सशयदर्शनात् ।
बही पृ० ११६ ।

३ स सशयो मतिर्या स्यादेकत्राभावभावयोः ।

साधारणादिधर्मस्य ज्ञान सशयकारणम् ।

भाषापरिच्छेद १३०

४. विप्रतिपत्तिस्तु शब्दो नित्यो न वेत्यादि शब्दात्मिका न सशयकारणम् ।
शब्दव्याप्तिज्ञानादीना निश्चयमात्रजनकत्वरवाव्यात् ।

— न्यायमुक्तावली पृ० ४७८

५. प्रमाण प्रमेय सशय प्रयोजन दृष्टान्त सिद्धान्त अवयव तर्क निर्णय वाद जल्प वितण्डा हेत्वाभासच्छल जाति निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानानिः श्रेयसाधिगमः ।
न्यायदर्शन १.१.१-

पृष्ठ १२३

१. मिथ्याज्ञान विपर्यय । तर्कसंग्रह पृ० १५७
 २. तदभाववति तत्प्रकारको निश्चय इत्यर्थः । तर्कदीपिका पृ० १५७
 ३. विपर्ययो मिथ्याज्ञानमतद्रूपप्रतिष्ठम् । योगदर्शन १ ८.
 ४. न तद्रूपो न स्वसमानाकारो यो विषयस्तत्प्रतिष्ठ तद्विशेष्यकमित्यर्थः ।
 भ्रमस्थले ज्ञानाकारम्यैव विषये समारोप इति भावः, सशयस्याप्यत्रै-
 वान्तर्भावः । अत्र च शास्त्रेऽन्यथाख्यातिमिद्वान्तो न तु साख्यवद-
 विवेकमात्रम् । योगवार्त्तिक पृ० ३३

पृष्ठ १२४

१. अन्यत्र शुक्त्यादौ अन्यस्य कार्यत्वेन पारतन्त्र्याद्धर्मस्य रजता-
 देरध्यासस्तादात्म्यधीर्देशान्तरगत हि रजतादिदोषात्पुरोवर्त्यात्मना
 भाति। न्यायनिर्णय पृ० २२
 २. न शून्यमिति वक्तव्यमशून्यमिति वा भवेत् ।
 उभय बोध्यं चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते ॥ माध्यमिककारिका
 ३. नात्यन्तमसतोऽयं सामर्थ्यमवकल्पते ।
 व्यवहारधुर बोद्धुमयतीमनुपप्लुताम् । न्यायमञ्जरी पृ० १६४
 ४. विज्ञानमेवम्बल्वेतद् गृह्णात्पात्मानमात्मना ।
 बहिर्निरूप्यमाणस्य ग्राह्यस्यानुपपत्तिः ।
 बुद्धिः प्रकाशमाना च तेन तेनात्मना बहिः ।
 तद्वद्वृत्त्यर्थं शून्यापि लोकयात्रामिहेदुशीम् । न्यायमञ्जरी पृ० १६४

पृष्ठ १२५

१. न वेदमत्यन्तमसन्निरस्तमस्तस्वरूपमर्लकमेवास्तु, तस्यानु-
 भवगोचरत्वानुपपत्तेः । ...तस्मान्न सत्, नापि सदसत् परस्पर-
 विरोधात् इत्यनिर्वाच्यमेवारोपणीय मरीचिषु तोयमास्थेय तदनेन
 क्रमेणाध्यस्त तोय परमार्थतोयमिव, अत एव पूर्वदृष्टमिव । तत्त्वतः
 तु न तोय न च पूर्वदृष्ट, किन्त्वनृतमनिर्वाच्यम् । भाष्ये पृ० २१
 २. न स्यात् (अनिर्वचनीयरूपातिः) भ्रमदशाया रजतत्वेन बाधदशाया
 शुक्तित्वेन निर्वचनात् । कणाद रहस्यम् पृ० ११८

१. अख्यातिस्तर्ह्यस्तु नहि शुक्ती रजतत्वं रजताभेदो वा भासते कारणा-
भावात् । अक्षरूपविशिष्टज्ञानकल्पने कल्पनागौरवात्, प्रवृत्तेरन्यथै-
वोपपत्तेः । पुरोवर्त्तिज्ञाने रजतस्मरण दोषवशात् । प्रमुष्टतत्ता
सज्ञानयोः तद्विषययोश्च भेदाग्रह प्रवृत्तिकारणम् ।

कणाद रहस्यम् पृ० ११८

पृष्ठ १२७

- १ आत्मक्यातिरसत्क्यातिरक्याति क्यातिरन्यथा ।
तथा निर्वचनक्यातिरित्येतत्क्यातिपञ्चकम् ।

सर्वदर्शन सग्रह

- २ स ज्ञाय विपर्ययो द्विरूपः स्मर्यमाणारोपोऽनुभूयमानारोपश्च । स्मर्यमाणा-
रोपे स्वारोपस्थापकतया साक्ष्यग्रहस्तम्भमित्याचार्या । अनुभूयमाना-
रोपेऽपि लिङ्गो गुडः पीतः शङ्ख इत्यादौ साक्ष्यससर्गग्रहोस्त्येव,
अत्र हि रसनगतपित्तद्रव्यस्य तैक्त्य नयनगतपित्तद्रव्यस्य पीतिमा-
चारोप्येते । तत्र निम्बे तैक्त्यस्य चिरचित्वे पीतिभ्रन्वचाससर्गग्रह-
सत्त्वात् । इति न्यायाचार्या ।

कणादरहस्यम् । पृ० ११६-१२०

पृष्ठ १२८

- १ अविज्ञाततत्वेऽर्थे कारणोपपत्तिस्तत्त्वज्ञानार्थमूह तर्क ।
न्यायदर्शन ११४०

- २ कथं पुनरयं तत्त्वज्ञानार्थो न तत्त्वज्ञानमेवेति ? अनवधारणत् ।
अनुज्ञानात्ययमेकतर धर्म कारणोपपत्त्या, नत्ववधारयति ।

वात्स्यायनभाष्य पृ० ३५

- ३व्याप्तिग्रहे तर्कः क्वचिच्छकानिवर्तकः । भाषापरिच्छेद १३७

४. व्याप्यारोपेण व्यापकारोपस्तर्कः । तर्कसंग्रह पृ० १५८

- ५ तत्राविद्या सशयविपर्ययानध्यवसायस्वप्नलक्षणा । (पृ० ८४)

... अनध्यवसायोऽपि प्रत्यक्षानुमानविषय एव सजायते ।

प्रसास्तपाद भाष्य पृ० ८४, ९०

६. अथाविद्या । सा च संशयविपर्ययस्वप्नानध्यवसायभेदाच्चतुर्धा ।
(पृ० ११५) अनध्यवसायोऽपि किंस्विदिदमिति ज्ञानम् ।

कणाद रहस्यम् पृ० ११५, १२१ ।

७. अनध्यवसायोऽपि प्रत्यक्षानुमानविषय एव सञ्जायते । तत्र प्रत्यक्ष-
विषये तावत्.....यथा बाहीकस्य पनसादिष्वनध्यवसायो भवति ।
तत्र सत्ता द्रव्यत्व पृथिवीत्व वृक्षत्व रूपवत्वादिशास्त्राद्यपेक्षोऽध्यव-
सायो भवति । पनसत्वमपि पनसत्वनुवृत्तमाग्रादिभ्यो व्यावृत्तं प्रत्यक्षमेव
केवलं तूपदेशाभावाद्विशेषसङ्गा प्रतिपत्तिर्न भवति । अनुमानविषयेऽपि—
नारिकेलद्वीपवासिनः सास्नामात्रदर्शनात् को नु खल्वय प्राणी
स्यादित्यनध्यवसायो भवति । —प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६०-६१ ।

पृष्ठ १२६

१. सचाय पञ्चविधः आत्माश्रयान्मोन्याश्रयचक्रकानवस्थातदन्यबाधितार्थ-
प्रसङ्गभेदात् । स्वस्य स्वापेक्षित्वेऽनिष्टप्रसङ्ग आत्माश्रय ,
सचोत्पत्तिस्थितिज्ञातिद्वारा त्रेधा । ...
२. तदपेक्ष्यापेक्षित्वनिबन्धनोऽनिष्टप्रसङ्गोऽन्योन्याश्रय । सोऽपि पूर्ववत्-
त्रेधा । तदपेक्ष्यापेक्षयपेक्षित्वनिबन्धनोऽनिष्टप्रसङ्गो चक्रकम्
अस्यापि पूर्ववत्त्रैवध्यम् । अव्यवस्थितपरम्परारोपाधीनानिष्ट-
प्रसङ्गोजनवस्था ।..... तदन्यबाधितार्थप्रसगस्तु धूमा यदि बह्नि
व्यभिचारी स्याद् बह्निजन्या न स्यात् इत्यादि ।

न्यायदर्शन विस्वनाथवृत्ति पृ० २१, २२

पृ० १३१

- १ (क) तत्राविद्या चतुर्विधा संशयविपर्ययानध्यवसायस्वप्न लक्षणा ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ८५

- (ख) अथाविद्या, सा च संशयविपर्ययस्वप्नानध्यवसायभेदाच्चतुर्धा ।

कणाद रहस्यम् पृ० ११५

२. उपरतेन्द्रियग्रामस्य प्रलीनमनस्कस्येन्द्रियद्वारेणैव यदनुभवनं मानसं
तत् स्वप्नज्ञानम् ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६१

पृष्ठ १३२

१. (क) स्वप्ननिद्राज्ञानलम्बनं वा ।

योगदर्शन २.३८

(ख) स्वाप्नज्ञानालम्बनं...तदाकार योगिन चित्त स्थितिपदं लभते ।

—योग भाष्य पृ० १०५

२ (क) उपलब्धिसाधनानि प्रमाणानीति समाख्यानिर्बन्धनसामर्थ्याद् बोद्धव्यम् । प्रमीयतेऽनेनेतिकरणार्थाभिधानो हि प्रमाणशब्दः ।

न्याय भाष्य पृ० ११

(ख) 'प्र' शब्द विशिष्टेन 'मा'धातुना प्रत्याय्यते तत्करणत्व प्रमाणत्वम् ।

न्याय सूत्रवृत्ति पृ० ६

पृ० १३३

२. साधनाश्रयाव्यतिरिक्तत्वे सति प्रमाव्याप्त प्रमाणम् ।

सर्वदर्शन सग्रह पृ० ६०

पृष्ठ १३४

१. असाधारण कारण करणम् ।

तर्क सग्रह पृ० ७४

२ (क) एव सति सामान्यभूताक्रिया वसन्ते । तस्याः निवर्तक कारकम् ।

पातञ्जलमहाभाष्य २४३३३ भाग २ पृ० २४६

(ख) क्रियान्वयित्वरूपस्य कारकत्वस्य कारकलक्षणत्वेनाभ्युपमात् ।

विभक्त्यर्थं निर्णय पृ० ८

(ग) विभक्त्यर्थद्वाराक्रियान्वयिसत्क्रिया निमित्तम् कारकम् ।

व्याकरण सुधानिधि १.४ २२

३. साधकतम कारणम् ।

अष्टाध्यायी १४४२

४ असाधारणमिति । व्यापारवदसाधारण कारण कारणमित्यर्थः ।

न्यायबोधिनी पृ० २५

पृष्ठ १३५

१. व्यापारत्वञ्च तज्जन्यत्वे सति तज्जन्यजनकत्वम् । भाषारत्न पृ० २५

२. फलायोगव्यवच्छिन्नत्वमेव कारणत्वम् । तच्च येन येन फलमुत्पद्यते तत्रैव तिष्ठति इति मीमांसका ।

भाषारत्न पृ० ७२

३. कार्यं प्रागभावप्रतियोगि ।

तर्क सग्रह पृ० ७७ ।

पृष्ठ १३६

१. अनादिः सान्तः प्रागभाव, उत्पत्ते पूर्व कार्यस्य ।
सादिरनन्त प्रध्वस, उत्पत्त्यनन्तर कार्यस्य । तर्क संग्रह पृ० १६६

पृष्ठ १३७

१. इह कार्यकारणभावे चतुर्धा विप्रतिपत्तिः प्रसरति, असत सज्जायते
इति बौद्धा सङ्गिरन्ते, नैयायिकादयः सतोऽसज्जायते इति,
वेदान्तिन सतो विवर्त्तं कार्यजातं न तु वस्तुसदिति, सांख्या पुनः
सतः सज्जायते इति । सर्वदर्शन संग्रह पृ० ११८

पृष्ठ १३८

- १ (क) असदकरणात् उपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात् ।

शक्तस्य शक्यकरणत्कारणभावाच्च सत्कार्यम् ।

सांख्यकारिका ६

- (ख) असदकरणात् सत्कार्यं कारणव्यापारात्प्रागपीति शेषः ।
यद्यपि बीजमृत्पिण्डादि प्रध्वंसानन्तरमकुराद्युपलभ्यते, तथापि न
प्रध्वंसस्य कारणत्वम्, अपितु भावस्यैव बीजाद्यवयवस्य ।
अभावात्तुभावोत्पत्तौ तस्य सर्वत्र सुलभत्वात् सर्वदा कार्योत्पत्ति-
प्रसङ्गः । ... 'अमच्चेत् कारणव्यापारात्पूर्वं नास्य सत्त्वं
कर्तुं केनापि शक्यम् । नहि नीलं शिल्पिसहस्रेणापि
पीतं कर्तुं शक्यम् । ... इतश्च कारणव्यापारात्प्राक् सदेव
कार्यम् 'उपादानग्रहणात्' .. उपादानं कार्यस्य सम्बन्धात् ।
... 'सर्वसम्भवाभावात्' असद्वत्तस्य अन्यत्वेऽसद्वत्त्वा-
विशेषेण सर्वं कार्यजातं सर्वस्माद् भवेत्' । शक्तस्य
शक्यवरणात् इति । 'कारणभावाच्च' कार्यस्य कारणात्म-
कत्वात् । नहि कारणाद्भिन्नं कार्यम्, कारणं च सदिति कथं
तदभिन्नं कार्यमसद् भवेत् ।

सांख्यतत्त्वकौमुदी पृ० ६७-७३ ।

पृष्ठ १४४

१. कार्यानियतपूर्ववृत्ति कारणम् ।

तर्क संग्रह पृ० ७५

२ (क) अन्यथासिद्धिशून्यस्य नियता पूर्ववर्तिता ।

कारणत्व भवेत्

भाषा परिच्छेद १६

(ख) कार्यं प्रति नियतत्वे सति पूर्ववृत्तित्व कारणत्वम् । . .

न्यायबोधिनी पृ० २६

(ग) नियतान्यथासिद्धमिन्नत्वे सति कार्याविवर्हितपूर्ववृत्तित्व-
वच्छिन्न - कार्याधिकरणदेशनिरूपितावेयतावदभाव

प्रतियोगितानवच्छेदकधर्मवत् कारणम् ।

वाक्यवृत्ति कारण प्रकरण

३. नियतवृत्तिनो दण्डरूपादेरपि कारणत्व स्यादतोऽन्यथासिद्धपदमपि

कारणलक्षणे निवेशनीयम् ।

न्याय बोधिनी पृ० २६

पृष्ठ १४५

१ अन्यथासिद्धि त्रिविधा, येन सहैव यस्य य प्रति पूर्ववृत्तित्वमव-
गम्यते त प्रति तेन तदन्यथासिद्धम् । यथा तन्तुना तन्तुरूपत्व च पट
प्रति । अन्य प्रति पूर्ववृत्तित्वे ज्ञाते एव यस्य य प्रति पूर्ववृत्तित्वमव
गम्यते त प्रति तदन्यथासिद्धम् । यथा शब्द प्रति पूर्ववृत्तित्वे ज्ञाते
एव पट प्रति आकाशस्य । अन्यत्र क्लृप्तस्य नियतपूर्ववृत्तिन एव
कार्यसमवे तत्सहभूतमन्यथासिद्धम्, यथा पाकस्थले गन्ध प्रति रूप-
प्रागभावस्य । एव च अनन्यथासिद्धनियतपूर्ववृत्तित्वं कारणम् ।

तर्क दीपिका पृ० ७७

२ येन सह पूर्वभाव कारणमादाय वा यस्य

अन्य प्रति पूर्वभावे ज्ञाते यत्पूर्वभावविज्ञानम्

जनक प्रति पूर्ववृत्तितामपरिज्ञाय न यस्य गृह्यते

अतिरिक्तमथापि यद् भवेन्नियतावश्यकपूर्ववृत्तिन ।

एते पञ्चान्यथा सिद्धा ।

भाषापरिच्छेद १६-२१

पृष्ठ १४८

१. (क) कार्येण कारणेन वा सहैकस्मिन्नर्थे सम्भवेतं कारणमसमवायि-
कारणम् ।

तर्क संग्रह पृ० ७६

(ख) समवायसम्बन्धावच्छिन्नकार्यतानिरूपिता या समवाय-स्वसम-

वायिसमवेतत्वान्यतरसम्बन्धावच्छिन्नी कारणता तच्छालित्वम् ।

तर्क किरणावली पृ० ७६

- (ग) समवाय-स्वसमवायिसमवायान्यतरसम्बन्धेन कार्येण सहैक-
स्मिन्नर्थे समवायेन प्रत्यासन्नत्वे सति आत्मविशेषगुणान्यत्वे
सति कारणमसमवायिकारणम् ।

सिद्धान्तचन्द्रिका कारण खण्ड

- (घ) कार्यकार्थकारणैकाग्र्यान्यतरप्रत्यासत्त्या समवायिकारणे प्रत्या-
सन्न कारण ज्ञानादिभिन्नमसमवायिकारणमिति सामान्यलक्षणं
पर्यवसितम् । —न्यायसिद्धान्त मुक्तावली पृ० ११४-११५ ।

पृष्ठ १५०

१. अधिष्ठानं च कर्ता च करणं च पृथग्विधम् ।
विविधाश्च पृथक्चेष्टाः दैव चैवात्र पञ्चमम् ।
तत्रैव सति कर्तारमात्मानं केवलं तु य ।

गीता १८. १४

पृष्ठ १५२

१. तत्रानुभूतिः प्रत्यक्षात्मिकैवेति चार्वाकाः, अनुमितिरपीति कणाद-
मुगतौ, शाब्दोऽपीति साख्याः, उपमितिरपीति केचिन्नैयायिकैकदे-
शिनः, अर्थापत्तिरपीति प्राभाकराः, अनुपलब्धिरपीति भाट्टाः
वेदान्तिनश्च, सभवेति ह्यरूपे अपीति पौराणिका ।

दिनकरी पृ० २३३

पृष्ठ १५३

- १ (क) इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारिव्यवसा-
यात्मकं प्रत्यक्षम् । न्याय सूत्र १.१.४
(ख) इन्द्रियजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । अथवा ज्ञानाकारणकं ज्ञानं
प्रत्यक्षम् । न्यायमुक्तावली पृ० २३३, २३५ ।
(ग) इन्द्रियार्थसन्निकर्षजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । तर्क सग्रह पृ० ८०
२. अक्षमक्षम्प्रतीत्योत्पद्यते तत्प्रत्यक्षम् । प्रसस्तपाद भाष्य पृ० ६४

३. प्रतिविषयाध्यवसायो दृष्टम् । सांख्यकारिका ५
 ४. ज्ञानं चैतन्यं ब्रह्मेत्यनर्थान्तरम् । वेदान्त परिभाषा टिप्पणी पृ० १५
 ५. अक्षस्याक्षस्य प्रतिविषय वृत्तिः प्रत्यक्षम् । वात्स्यायन भाष्य पृ० १०
 ६. आत्मा मनसा संयुज्यते, मन इन्द्रियेण, इन्द्रियमर्थेनेति ।
 वात्स्यायन भाष्य पृ० १२

पृष्ठ १५४

- १ इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं
 प्रत्यक्षम् । न्याय सूत्र १.१.४

पृष्ठ १५५

- १ प्रमाणं प्रमेयं गणयं प्रयोजनं दृष्टान्तं सिद्धान्तावयवतर्कं निर्णयं वाद-
 जल्पं वितण्डां हेत्वाभासच्छलजातिं निग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानानि
 श्रेयसाधिगमः । न्यायसूत्र १.१.१
 २ (क) अक्षमक्षप्रतीत्योत्पद्यते इति प्रत्यक्षम् । अक्षाणीन्द्रियाणि ।
 प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ६४
 (ख) इन्द्रियजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम् । न्यायमुक्तावली पृ० २३३

पृष्ठ १५७

१. सामान्यलक्षणमित्यत्र लक्षणशब्दस्य विषयोऽर्थः, तेन सामान्यविषयकं
 ज्ञानं प्रत्यासत्तिरित्यर्थो लभ्यते । न्यायमुक्तावली पृ० २७७

पृष्ठ १५८

- १ एव सन्निकर्षवृत्तकजन्यं ज्ञानं प्रत्यक्षम्, तत्करणमिन्द्रियम्, तस्मा-
 दिन्द्रियं प्रत्यक्षं प्रमाणमिति । तर्कसंग्रह पृ० ८६

पृष्ठ १५९

- १ तत्राद्यं (निर्विकल्पकं) वैशिष्ट्याविषयकं निष्प्रकारकं वा ।
 कणादरहस्यम् पृ० ६१ ।
 २ नामजात्यादिविशेषणविशेष्यसम्बन्धावगाहि ज्ञानम् (सर्विकल्पकम्) ।
 तर्कदीपिका पृ० ८२ ।

पृष्ठ १६०

१. न तत्र (निष्प्रकारकज्ञाने) प्रमाणमिति चेत् न विशिष्टज्ञानस्यैव

तत्र प्रमाणत्वात् । नहि विशेषणज्ञानमन्तरेण विशिष्टज्ञानमुत्पद्यते
अनुमित्यादौ तथा दर्शनात् । कणादरहस्यम् पृ० ६१

२. (क) गौरिति प्रत्यक्षं विशेषणज्ञानजन्य विशिष्टज्ञानत्वादनुमितिवत् ।
कणादरहस्यम् पृ० ६१

(ख) ननु निर्विकल्पके किं प्रमाणमिति चेत् । न 'गौ' रिति विशिष्ट-
ज्ञान विशेषणज्ञानजन्य, विशिष्टज्ञानत्वात् दण्डीति ज्ञानवत्'
इत्यनुमानस्य प्रमाणत्वात् । विशेषणज्ञानस्यापि सविकल्पकत्वे
अनवस्थाप्रसङ्गात् निर्विकल्पकत्वसिद्धिः ।

तर्कदीपिका पृ० ८१

पृष्ठ १६३

2. Sensation properly expresses that change in the state
of the mind which is produced by an impression
upon an organ of sense . perception on the other-
hand expresses the knowledge or intimation we obtain
by means of our sensations concerning the qualities
of mat

Fleming . Vacabulary of philosophy Page 443

पृष्ठ १६४

१ मदा निर्विकल्पान्तर सविकल्पक नामजात्यादियोजनात्मक द्वितीयोऽयं,
ब्राह्मणोऽयं, श्यामोऽयमिति विशेषणविशेष्यावगाहि ज्ञानमुत्पद्यते,
तदेन्द्रियार्थसन्निकर्ष कारणम् । निर्विकल्पक ज्ञानमवान्तरव्यापार
सविकल्पक ज्ञान फलम् । तर्कभाषा पृ० २०

पृष्ठ १६५

१. सन्निकर्षषट्कजन्य ज्ञान प्रत्यक्षम् । तत्करणमिन्द्रियम्, तस्मादिन्द्रिय
प्रत्यक्ष प्रमाणमिति । तर्कसंग्रह ८६

२ सन्निकर्षषड्वैषा सयोगः सयुक्तसमवायः सयुक्तसमवेतसमवायः
समवाय समवेतसमवाय विशेषणविशेष्यभावश्चेति ।

कणादरहस्यम् पृ० ८६

पृष्ठ १६६

१ येनेन्द्रियेण यद् गृह्यते तेनेन्द्रियेण तद्गतं सामान्यं तत्समवायः तद-
भावश्च गृह्यते । तर्ककौमुदी पृ० १०

२. कर्णविवरवर्त्याकाशस्य श्रोत्रत्वात् ।

तर्कसंग्रह पृ० ८४

पृष्ठ १६८

१ (क) उद्भूतस्पर्शवद् द्रव्य गोचर सोऽपि च त्वच-

रूपान्यच्चक्षुषो रूप रूपमात्रापि कारणम् ।—भाषापरिच्छेद ५६

(ख) त्वगिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षेऽपि रूप कारणम् । तथा च
बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षे रूप कारणम् । नवीनास्तु बहिरि-
न्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे न रूप कारण प्रमाणाभावात्,
किन्तु चाक्षुषप्रत्यक्षमात्रे रूप स्पर्शनप्रत्यक्षे स्पर्श कारणम्,
अन्वयव्यतिरेकात् । न्यायमुक्तावली पृ० २४३

पृष्ठ १६९

१ नवीनास्तु बहिरिन्द्रियजन्यद्रव्यप्रत्यक्षमात्रे न रूप कारण, प्रमाणा-
भावात्, किन्तु चाक्षुषप्रत्यक्षे रूप स्पर्शनप्रत्यक्षे स्पर्शः कारणमन्वय-
व्यतिरेकात् । वही पृ० २४३

२. (क) एवमात्मापि मनोग्राह्यः ।

वही पृ० २५१

(ख) ग्रहकारास्याश्रयोऽय मनोमात्रस्यगोचरः । भाषापरिच्छेद ५०

पृष्ठ १७२

१ तर्कितप्रतियोगिसत्त्वविरोध्यनुपलब्धिः ।

तर्कदीपिका पृ० ८५

पृष्ठ १७३

१. तर्कितमारोपित यत्प्रतियोगिसत्त्व तद्विरोधिनी***अनुपलब्धि ।

तर्कदीपिका प्रकाश पृ० २४४-४५

२. तर्कित आपादिता प्रतियोगिनो षटादे. सत्त्वस्य सत्त्वप्रसक्ते. विरोधिनी
या उपलब्धिः तत्प्रतियोगिकोऽभावोऽनुपलब्धि ।

तर्कदीपिका प्रकाश पृ० २४४

पृष्ठ १७४

१. विशेषणता विशेषणात्मिका; विशेष्यता विशेष्यात्मिका, नत्वतिरिक्ते-
त्यतो न गौरवमितिभावः । तर्क किरणावली पृ० ८६

२. नहि फलीभूतज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वे तत्करणस्य प्रत्यक्ष-प्रमाणतानित्यत्व-

अस्ति । दशमस्त्वमसीत्यादिवाक्यजन्यज्ञानस्य प्रत्यक्षत्वेऽपि तत्करणस्य
वाक्यस्य प्रत्यक्षप्रमाणाभिन्नप्रमाणत्वाभ्युपगमात् ।

वेदान्तपरिभाषा पृ० २५

पृष्ठ १७५

I. "First Our senses conversant about particular sensible objects, do convey into the mind several distinct perceptions of things, according to those various ways wherein those objects do affect them, and thus we come by those ideas we have of yellow white, heat, cold, soft, hard, bitter sweet, and all those which we call sensible qualities, which when I say that the senses convey into the mind, I mean, they from external objects convey into the mind what produces there those perceptions This great source of most of the ideas we have, depending wholly upon our senses, and derived by them to the understanding, I call, sensation

"Secondly The other fountain from which experience furnisheth the understanding with ideas, is the perception of the operations of our own minds within us as it is employed about the ideas it has got, which operations when the soul comes to reflect on and consider, do furnish the understanding with another set of ideas which could not be had from things without, and such are perception, thinking, doubting, believing, reasoning, knowing, willing, and all the different actings of our own minds, which we being conscious of and observing in our selves, do from these receive into our understanding as distinct ideas, as we do from bodies affecting our senses," ...
"The understanding seems to me not to have the least glimmering of any ideas which it doth not receive from one of these two External objects furnish the mind with the ideas of sensible qualities, which are all those different perceptions they produce in us; and the mind furnishes the understanding with ideas of its own operations."

Locke · Essay on Human Understanding, Bk 11 ch. 1,
see 3, 4

२. प्रत्यक्षपरिकल्पितमप्यर्थमनुमानेन बुभुत्सन्ते तर्करसिकाः ।

तत्त्वचिन्तामणि भाग २. पृ० १८

पृष्ठ १७६

१. उदाहरणसाधर्म्यसाध्यसाधन हेतुः । न्यायदर्शन ११ ३४

२. साहचर्यनियमो व्याप्तिः । तर्कसंग्रह पृ० ६१

पृष्ठ १७७

१. व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मज्ञान परामर्शः । तर्कसंग्रह पृ० ६०

पृष्ठ १७९

१. येन हि अनुमीयते तदनुमानम् । लिङ्गपरामर्शेनानुमीयतेऽतो लिङ्ग-
परामर्शोऽनुमानम् । तर्कभाषा पृ० ७१

२. स्वयमेव भूयो दर्शनेन यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्र वह्निरिति महानसादौ-
व्याप्ति गृहीत्वा पर्वतसमीप गत तद्गते चाग्नी सन्दिहान पर्वते
धूम पश्यन् व्याप्ति स्मरति 'यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निः' इति, तदनन्तर
वह्निव्याप्यधूमवानय पर्वत इति ज्ञानमुत्पद्यते । अत्रमेव लिङ्गपरामर्श
इत्युच्यते । तर्कसंग्रह पृ० ६३

३. मितेन लिङ्गे नार्यस्य (लिङ्गिनः) पश्चान्मानमनुमानम् ।

न्यायदर्शन वात्स्यायनभाष्य १, १, ३

४. व्याप्तिविशिष्टपक्षधर्मता ज्ञान परामर्शः ।

परामर्शजन्य ज्ञान अनुमितिः ।

तर्कसंग्रह पृ० ६०

पृष्ठ १८०

१. (क) सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभाव पक्षता ।

न्याय मुक्तावली ३०६

(ख) सिषाधयिषाविरहविशिष्टसिद्ध्यभाव. पक्षता ।

तर्कदीपिका पृ० ८६

पृष्ठ १८१

१. सिषाधयिषाविरहविशिष्ट सिद्ध्यभाव पक्षता ।

न्यायमुक्तावली पृ० ३०६

२. उपाध्यायास्तु सिषाधयिषाविरह्विशिष्टसिद्धिप्रत्यक्षसामग्र्योर-
न्यतरस्याभावः पक्षता । तेन सिद्धिकाले समानविषयकप्रत्यक्षसामग्री-
कालेऽपि नानुमित्यापत्तिरित्याहुः । दिनकरी पृ० ३१६

पृष्ठ १८२

- १ नवीनैरनुमित्युद्देश्यत्व पक्षत्वमिति स्थिरीकृतम् ।
न्यायबोधिनी पृ० ४१

- २ यादृश यादृश सिषाधयिषासत्वे सिद्धिसत्वे यत्स्लिङ्गकानुमितिस्तादृश-
तादृशसिषाधयिषाविरह्विशिष्टसिद्ध्यभावस्तत्स्लिङ्गकानुमितौ पक्षता ।
न्यायमुक्तावली पृ० ३११-३१२

- ३ सन्दिग्धसाध्यवान् पक्ष । तर्कसंग्रह पृ० १०५

- ४ व्याप्यस्य पर्वतादिवृत्तित्व पक्षधर्मता । तर्कसंग्रह पृ० ६२

पृष्ठ १८३

१. व्याप्यवच्छिन्नप्रकारतानिरूपितपक्षतावच्छेदकावच्छिन्नविशेष्यता-
शालिनिश्चय परामर्शः । तर्कदीपिका प्रकाश पृ० २५५

२. यत्र यत्र धूमस्तत्र तत्राग्निरिति साहचर्यनियमो व्याप्तिः ।
तर्कसंग्रहः पृ० ६१

- ३ हेतुसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यसामानाधिकरण्य व्याप्तिः ।
तर्कदीपिका पृ० ६२,

पृष्ठ १८४

- १ प्रतियोगिताया साध्यतावच्छेदकसम्बन्धावच्छिन्नत्व निवेशनीयम् ।
तर्कदीपिका प्रकाश पृ० २५८

- २ व्याप्तिः साध्यवदन्यस्मिन्सम्बन्ध उदाहृतः ।

प्रथमा हेतुमन्निष्ठविरहाप्रतियोगिना
साध्येन हेतौरेकाधिकरण्य व्याप्तिरुच्यते ।

- ३ साधनसमानाधिकरणात्यन्ताभावाप्रतियोगि साध्यसम्बन्धानाधिकरण्य
व्याप्तिः । उपस्कारभाष्य पृ० ६२

४. अनौपाधिकः सम्बन्धो व्याप्तिः । वही पृ० ६२

पृष्ठ १८६

१. अथ तत्पूर्वकं त्रिविधमनुमानं पूर्ववत्, शेषवत् सामान्यतोदृष्टञ्च ।
न्यायदर्शन १, १, ५ ।
२. तत्सामान्यतो लक्षितमनुमानं विशेषतस्त्रिविधम्: पूर्ववत् शेषवत् सामान्यतोदृष्टञ्च । तत्र प्रथमं तावत् द्विविधं वीतमवीतञ्च ।
सांख्यतत्त्वकौमुदी पृ० २१
३. यत् स्वयं धूमादग्निमनुमाय परप्रतिपत्त्यर्थं पञ्चावयववाक्यं प्रयुक्ते तत्परार्थानुमानम् ।
तर्कसंग्रह पृ० ६५

पृष्ठ १८७

१. पञ्चावयवेन वाक्येन सशयितविपर्यस्ताव्युत्पन्नानां परेषां स्वनिदिष्ट-
तार्थप्रतिपादनं परार्थानुमानं विज्ञेयम् । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११३
२. न्यायाप्रयोज्यानुमानं नाम स्वार्थानुमानम् । तत्प्रयोज्यानुमानं
परार्थानुमानम् ।
न्यायबोधिनी पृ० ३८
३. परार्थानुमानं शब्दात्मकं स्वार्थानुमानं तु ज्ञानात्मकमेव ।
न्यायबिन्दु पृ० २१
४. पञ्चावयवेन वाक्येन... स्वनिदिष्टतार्थप्रतिपादनं परार्थानुमानम् ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११३

पृष्ठ १८८

१. परार्थानुमानस्य परम्यं मध्यम्यस्मार्थं, प्रयोजनं साध्यानुमिति रूपं
यस्मादिति व्युत्पत्त्या परसमवेतानुमितिकरणलिङ्गपरामर्शोऽर्थः ।
अतएव स्वार्थानुमितिपरार्थानुमित्योर्लिङ्गपरामर्श एव करणमित्यभिप्रेत-
मूलमपि सङ्गच्छते । तथापि परार्थानुमानप्रयोजके पञ्चावयववाक्ये
परार्थानुमानशब्दस्यौपचारिक, प्रयोग इति ।
तर्कदीपिका प्रकाश २६५-२६८

पृष्ठ १८९

१. स्वार्थं स्वानुमितिहेतुः । तथाहि—स्वयमेव ज्ञायो दर्शनेन यत्र यत्र
धूमस्तत्र तत्राग्निरिति महानसादौ व्याप्तिं गृहीत्वा पर्वतसमीपं गतः,
तद्गते चाग्नी सन्दिहानः पर्वते धूमं पश्यन् व्याप्तिं स्मरति—यत्र यत्र

धूमस्तत्र तत्राग्नि इति तदनन्तर 'वाङ्मव्याप्यधूमवानय पर्वत' इति
ज्ञानमुत्पद्यत । अयमेव लिङ्गपरामर्श इत्युच्यते । तर्कसंग्रह पृ० ६३

२ अथ तत्पूर्वैकं त्रिविधमनुमान पूर्ववच्छेषवत् सामान्यतोदृष्ट च ।

न्यायदर्शन १, १, ५

३ पूर्व — कारणम् तद्वत् = तल्लिङ्गकम्पूर्ववत्, यथा मेघोन्नत्या विशेष-
येण वष्टघनुमानम् अण = काय तद्वत् — तल्लिङ्गकं शेषवत्,
यथा नदीवृक्ष या वृष्टयनुमानम् । सामान्यतोदृष्ट = कार्यकारणभिन्-
नलिङ्गकम् । अवयवनाशवृत्ति पृ० ७

पृष्ठ १६०

१ पूर्ववदिति यत्र यथापूर्व प्रत्यक्षभूतयान्तरदर्शनेनान्यतरस्या
प्रत्यक्षस्यानुमानम्, यथा धूमेनाग्निरिति । शेषवन्ताम् परिशेष म च
प्रसक्तप्रतिषेधेऽन्यथाप्रसङ्गाच्छ्रव्यमाणा सम्प्रत्ययः, यथा सद-
नित्यमेवमादिना द्रव्यगुणकर्मणामाशेषेण सामान्यनिर्जेषतम
त्रायम्भो विभक्तस्य शब्दस्य, तस्मिन्द्रव्यगुणकर्मण्ये, न द्रव्यम्
एकद्रव्यत्वात् न कम शब्दान्तरहनुत्वात् यस्तु शिष्यते साऽयमिति
शब्दस्य गुणत्वप्रतिपत्तिः । सामान्यत दृष्ट नाम यत्राप्रत्यक्षे लिङ्ग
निर्दिष्टता सम्बन्धे केनचित्त्वेन निरुद्धस्य सामान्यावप्रत्यक्षा लिङ्गी
गम्यते, यथेच्छादिभिरात्मा इन्द्रादयो गुणा गुणाश्च द्रव्यसंस्थाना
तद्यथा मवान स आत्मा । वात्स्यायन भाष्य पृ० १५

२ तत्र पथम तावत् द्विविधं वातमवीत च । अन्वयमुखेन प्रवृत्तमान
विषयकं वातम् । व्यतिरेकमुखेन प्रवृत्तमान निषेधकमवीतम् ।
तत्रावीत शेषवत् । वात द्वेषा — पूर्ववत् सामान्यतो दृष्टश्च ।
तत्रैकं दृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयं यत् तत्पूर्ववत् । पूर्व प्रसिद्धं
दृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयमात्रं यावत् । तदस्य विषयत्वेनास्त्य-
नुमानज्ञानस्येति पूर्ववत् । अपरं चावीत सामान्यतोदृष्ट
अदृष्टस्वलक्षणसामान्यविषयम् । साध्यतत्त्वकौमुदी पृ० २२ २३

पृष्ठ १६२

१ तत् द्विविधम् = दृष्ट सामान्यतोदृष्टश्च । तत्र प्रसिद्धसाध्ययो-
रत्यन्तजात्यभेदेऽनुमानम् । यथा मन्वेव सास्नामात्रमुपलभ्य देशान्तरे

अपिसास्नापात्रदर्शनाद् गवि प्रतिपत्ति । प्रसिद्धसाध्ययोरत्यन्तजाति-
भेदे निष्कानुमेयधर्मसामान्यानुवृत्तितोऽनुमान सामान्यतोदृष्टम् ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १०४-१०५

पृष्ठ १६३

१. स्वयमेव भूयो दर्शनेन यत्र धूमस्तत्राग्निरिति महानसादौ व्याप्ति
गृहीत्वा पर्वतमसीप गत, तद्गते आग्नौ सान्द्रहान पर्वते धूम
पश्यन्व्याप्ति स्मरति यत्र भूगस्तत्राग्निरिति । तर्कमग्नौ पृ० ६३ ।
३. व्यभिचारज्ञानविरहसहकृतसहचारज्ञानस्य याप्यग्राहकत्वात् ।

तर्कदीपिका पृ० ६४

पृष्ठ १६६

१. उपाध्यभावग्रहणजनितसंस्कारसहकृतेन साहचर्यग्राहिणा प्रत्यक्षेणैव
धूमान्याप्योत्तरवधायत ।

तर्क भाषा पृ० ७६

पृष्ठ १६७

१. नहि युक्तिमनवगच्छन्कश्चिद् विपाश्चिद् वचनमात्रेण सम्प्रत्ययभाग
भवति । - व्यक्ति विवेक पृ० २२
२. अनुमितिचरमकारणात् पञ्चपरामशप्रयोजकशान्दज्ञानजनकवाक्यत्वम
वयवत्वम् ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १४६६

पृष्ठ १६८

१. (क) साध्यनिर्देश प्रतिज्ञा । तर्क गग्रह पृ० ६६
- (ख) प्रतिज्ञा उद्देश्यानुमित्यन्यूनानतिरिक्तविषयकशान्दज्ञानजनक
न्यायावयववाक्यम् । वैशेषिक उपस्कार पृ० २१६
२. हेतुश्च प्रकृतसाधनपञ्चम्यन्तः न्यायावयव ।

वैशेषिक उपस्कार पृ० २१६

पृष्ठ १६९

१. उदाहरणान्तु प्रकृतसाध्यसाधनाविनाभावप्रतिपादको न्यायावयव ।
वही पृ० २२०
२. उपनयवधाविनाभावविशिष्टस्य हेतोः पक्षवैशिष्ट्यप्रतिपादको
न्यायावयव ।
वही पृ० २२०

३. उदाहरणपक्षस्तथेत्युपसहारो न तथेति वा साध्यस्वीपनयः ।
न्याय दर्शन १.१.३८
४. निगमनन्तु पक्षे प्रकृतसाध्यवैशिष्ट्यप्रतिपादको न्यायावयवः ।
वैशेषिक उपस्कार पृ० २२०
५. हेत्वपदेशात्प्रतिज्ञाया पुनर्वचन निगमनम् । न्याय सूत्र १.१.३६
६. निगम्यन्ते अनेन प्रतिज्ञाहेतूदाहरणोपनया एकत्रेति निगमनम् ।
वात्स्यायन भाष्य पृ० ३२

पृष्ठ २०१

- १ कथायामाकाक्षाक्रमेणाभिधानमिति प्रथम साध्याभिधानं विना 'कृतः'
इत्याकारक हेत्वाद्याकाक्षाभावात् प्राथम्येन प्रतिज्ञाप्रयोगः ।
तत्त्व चिन्तामणि पृ० १४७०

पृष्ठ २०३

1. In a legitimate syllogism it is essential that there should be three and no more than three propositions, namely the conclusion and the two (Major and minor) premises

Mill System of logic People's Ed. P. 108

२. प्रतिज्ञाया पुनर्वचन निगमनम् । न्याय दर्शन १.२.३६

पृष्ठ २०४

१. तच्च पञ्चतयं केचिद्, द्वयमन्ये वयं त्रयम् ।
उदाहरणपर्यन्तम्, यद्वोदाहरणादिकम् ।
शास्त्र दीपिका १.१.५ पृ० ६४
२. तद्भावहेतुभावौ हि दृष्टान्ते तदवेदिनः ।
ख्याप्येते, विदुषा वाच्यो हेतुरेव च केवलः ।

व्यक्ति विवेक पृ० ६५

३. न्यायो नाम अवयवसमुदायः । अवयवाश्च त्रयः एव प्रसिद्धाः ।
प्रतिज्ञाहेतूदाहरणरूपा उदाहरणोपनयनिगमनरूपाः वा,
न तु पञ्चावयवरूपा । वेदान्त परिभाषा पृ० १५१

पृष्ठ २०५

- १ अङ्गं च द्वयमेव, व्याप्तिः पक्षधर्मभावेति । तच्छब्दोपसहारोपनयान्यामेवाभिहितमिति ।

चित्मुखार्याकृता तत्त्वदीपिका पृ० ४०१

२. एतान्येव त्रयोऽवयवा इ

न्याय प्रवेश पृ० २

पृष्ठ २०६

1. A matter of rhetorical convenience, designed to bring to the recollection of heaver examples, in regard to which all parties are unanimous, and which are such as should constrain him to admit the universality of principal from which the conclusion follows.

Ballantyne : Lectures on Nyaya Philosophy P. 36

2. But if we inquire more carefully we find that instance in Gotama's syllogism has its own distinct office, not to be strengthen or to limit the the universal proposition, but to indicate, if I may say so, its modality. Every Vyāpti must be course admit at least one instance. These instances may be either positive only, or negative only, or both positive and negative

Thomson's Laws of thought, Appendix P. 296

पृष्ठ २०७

- १ साध्यसाधर्म्यात्तद्धर्मभावी दृष्टान्त उदाहरणम् ।

न्याय दर्शन १.१.३५

- २ उदाहरणपेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः ।

वही १.२.३८

- ३ व्याप्तिप्रतिपादक वचनमुदाहरणम् ।

तर्क दीपिका पृ० ६७

पृष्ठ २०६

१. लिङ्गमेवानुमितिकरणं न तु तस्य परामर्शः, तस्य निर्व्यापारत्वेनाकरणत्वात्, लिङ्गस्य तु स एव व्यापारः ।

वैशेषिक उपस्कार पृ० २१६

पृष्ठ २१०

- १ ननु व्याप्यत्वावच्छेदकप्रकारेण व्याप्तिस्मरणं पक्षधमताज्ञानं तथा लाघवात्..... एवञ्च धूमो वह्निव्याप्यो धूमवापसा यमिति ज्ञानद्वयाद्येवानुमितिरस्तु ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० ६८६-६०

पृष्ठ २११

१. परामर्शस्य सस्कारो व्यापारः । तत्त्वचिन्तामणि पृ० ७८३
 २. कलायोगव्यवच्छिन्नत्वमेव करणम् । भाषारत्न पृ० ७२
 ३. इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नमव्यपदेश्य प्रत्यक्षम् । न्यायसूत्र १, १, ४
 ४. कलायोगव्यवच्छिन्नकारणत्वस्य व्यापारवदसाधारणकारणत्वापेक्षया
 गुरुत्वेन ऽप्यतृप्ताश्च । न्यायचिन्तिका (नारायणतीर्थकृता) पृ० ८४
 ५. हेतुरपेक्षानिह्न प्रमाण करणमित्यनर्थान्तरम् । वैशेषिकसूत्र ६ २ ४
 ६. पक्षधर्मस्तदशेन व्याप्तो हेतुश्चिन्तयेव स
 अविनाभावनियमात्, हेत्वाभासास्तथापरे । प्रमाणवार्तिक पृ० ८

पृष्ठ २१५

१. न्यायस्य गर्दिपक्षेभ्यः सपक्षेषु कतान्वयम्
 व्याख्या पक्षे न स मात्तमन्तरव्यतिरेकिनत् ।
 तत्त्वभाषा प्रकाशिका पृ० १४४
 २. क्रमाक्ष विपक्षे गीतायत्त पक्षमभिप्रेतुः ।
 गतां न स मात्तमन्तरव्यतिरेकिनत् । तत्त्वभाषा पृ० १४५
 पृष्ठ २१६
 १. सर्वेषु हेतुनिर्वापि सपक्षेषु समन्वयः ।
 तत्त्वभाषा पक्षे न स मात्तमन्तरव्यतिरेकिनत् । तत्त्वभाषा पृ० १४६

पृष्ठ २१४

१. हेतुवरगमाविषयस्य अवपक्षमिष्येयत्वं च सर्वत्रास्तीति व्यतिरेकाभावः ।
 तत्त्वदीपिका पृ० १०२
 २. तत्कालान्तत्पुरुषायतत्त्वमगतेतुकान्तायन्यायिवाव्यव्यतिरेकाभय-
 व्यापितव्यत्वेन तत्त्वमेव तत्कालं तत्पुरुषं प्रति तत्त्वमध्यककेवलान्वयि-
 व्यतिरेकिहेतुत्वमित्यवश्यं विनियोगायम् ।

रागकट्टायम् (तत्त्वदीपिका टीका) पृ० २८१

पृष्ठ २१५

१. अत्रावि त्रयोदशान्योन्याभावानां त्रयोदशसु प्रत्येकं प्रसिद्धानां मेलनं
 पृथिव्या साध्यते । तत्र त्रयोदशत्वावच्छिन्नभेदस्यैकाधिककरणवृत्तित्वा-
 भावान्त्वव्यतिवासाधारण्ये । प्रत्येकाधिकरणे प्रसिद्ध्या साध्य-

विशिष्टानुमितिव्यतिरेकव्याप्तिनिरूपणाञ्चेति ।

तर्कदीपिका पृ० १०३-१०४

२ उदाहरणसाधर्म्यात्साध्यसाधन हेतु । तथावैधर्म्यात् ।

न्यायदर्शन १, १, ३४-३५

पृष्ठ २१६

- १ तच्चानुमानमन्वयिरूपमेकमेव न तु केवलान्वयि सर्वस्यापि धर्मस्य तन्मते (अद्वैतमते) ब्रह्मनिष्ठात्यन्ताभावप्रतियोगित्वेन अत्यन्ताभावप्रतियोगिसाध्यकत्वरूपकेवलान्वयित्वस्यासिद्धे । नाप्यनुमानस्य व्यतिरेकिरूपत्वं साध्याभावे साधनाभावनिरूपितव्याप्तिज्ञानस्य साधनेन साध्यनुमितानुपयोगात् । कथं तर्हि धूमादावन्वयव्याप्तिमविदुषोऽपि व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानादनुमिति, अर्थापत्तिप्रमाणादिति वक्ष्यामः । अतएवानुमानस्य नान्वयव्यतिरेकिरूपत्वम् - व्यतिरेकव्याप्तिज्ञानस्यानुमित्यहेतुत्वात् । वेदान्तपरिभाषा पृ० १४८-५०

पृष्ठ २१७

१. साध्याभावव्यापकीभूताभावप्रतियोगित्वेन साधनस्य पक्षवृत्तित्वं सहकारि । सिद्धान्तचन्द्रोदय अनुमिति प्रकरण
- २ (क) एतेषां च... प्रयाणा मध्ये यो हेतुरन्वयव्यतिरेकी स पञ्च-रूपोपपन्न एव स्वसाध्य साधयितु क्षमते । नत्वेकेनापि रूपेण हीन । तानि पञ्च रूपाणि पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व, विपक्षव्यावृत्ति, अबाधितविषयत्व, असत्प्रतिपक्षत्वञ्चेति ।

तर्कभाषा पृ० ४२

- (ख) वयाणा मध्ये योन्वयव्यतिरेकी स पञ्चरूपोपपन्न एव स्वसाध्य साधयति । तानि पञ्चरूपाणि पक्षधर्मत्वम् सपक्षसत्त्वम् विपक्षाद् व्यावृत्तिः, अबाधितविषयत्वम् असत्प्रतिपक्षत्व चेति ।

तर्ककौमुदी पृ० १२

पृष्ठ २१८

१. साध्यविपरीतसाधक हेतुन्तर प्रतिपक्ष इत्युच्यते । वही पृ० ४३
२. त्रैक्य पुनर्लिङ्गस्यानुमये (पक्ष) सत्त्वमेव, सपक्ष एव सत्त्वम्, असपक्षे (विपक्षे) असत्त्वमेव निश्चितम् । न्यायः

पृष्ठ २१६

१. (क) असिद्धत्वं निसितुं पक्षधर्मत्वमुद्दिष्टम् । ततो विरुद्धं व्युदसितुं सपक्षे सत्त्वम् । अनन्तरमनैकान्तिकता निराकर्तुं पक्षाद् व्यावृत्तिः । समनन्तर कालात्ययापदिष्टता प्रत्यादेष्टुमबाधितविषयत्वम् । पश्चात् प्रकरणसमता प्रतिक्षेप्तुमसत्प्रतिपक्षत्वम् । तदनेन रूपेण हेत्वाभासपञ्चक निरस्तं वेदितव्यम् ।

तर्कभाषा प्रकाशिका पृ० १४८

२. केवलाग्नयी चतूरूपोपपन्न एव स्व साध्य साधयति । तस्य हि विपक्षाद् व्यावृत्तिर्नास्ति विपक्षाभावात् । केवलव्यतिरेकी चतूरूपोपयुक्तः । तस्य सपक्षे सत्त्व नास्ति सपक्षाभावात् ।

तर्कभाषा पृ० ४३-४४

पृष्ठ २२०

१. एषा पक्षहेतुदृष्टान्ताभासानां बचनानि साधनाभासम् ।

न्यायप्रवेश पृ० ७

२. साधयितुमिष्टोऽपि प्रत्यक्षादिविरुद्ध पक्षाभासः । तद्यथा प्रत्यक्षविरुद्धः, अनुमानविरुद्धः, आगमविरुद्धः, लोकविरुद्धः, स्ववचनविरुद्धः, अप्रसिद्ध-विशेषणः, अप्रसिद्धविशेष्यः, अप्रसिद्धोभयः, प्रसिद्धसम्बन्धश्चेति ।

वही पृ० २

६. असिद्धानैकान्तिकविरुद्धा हेत्वाभासाः । तत्रासिद्धश्चतुः प्रकारः । तद्यथा—उभयासिद्धः अन्यतरासिद्धः, सन्दिग्धासिद्धः, आश्रयासिद्ध-श्चेति ।

वही पृ० ३

४. अनैकान्तिक षट् प्रकार-साधारणः, असाधारणः, सपक्षैकदेशवृत्ति-विपक्षव्यापी, विपक्षैकदेशवृत्तिः सपक्षव्यापी, उभयपक्षैकदेशवृत्तिः, विरुद्धाभ्याभिचारी चेति ।

वही पृ० ३

१. विरुद्धश्चतुः प्रकारः । तद्यथा धर्मस्वरूपविपरीतसाधनः धर्मविशेष-विपरीतसाधनः, धर्मस्वरूपविपरीतसाधनः, धर्मविशेषविपरीत-साधनश्चेति ।

वही पृ० ५

६. दृष्टान्ताभावो द्विविधः साध्यम्येण वैधर्म्येण च । तत्र साध्यम्येण तावद् दृष्टान्ताभावः पञ्चप्रकारः । तद्यथा साधनधर्मासिद्धः, साध्यधर्मासिद्धः, उभयधर्मासिद्धः, अगमव्ययः, विपरीतसाध्यव्ययः । ...

वैधर्म्येणापि दृष्टन्तासास. पञ्चप्रकार । तद्यथा—साध्याव्यावृत्तः,
साधनाव्यावृत्तः, उभयाव्यावृत्त, अन्वयतिरेकः, विपरीतान्वयतिरेकश्चेति ।

वही पृ० ५-६

- ७ (क) साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापिकर्षवर्णनावर्णविकल्पसाध्यप्राप्त्यप्राप्ति-
प्रसङ्गप्रतिदृष्टान्तानुपपत्तिसशयप्रकरणहेत्वर्थापत्त्यविशेषोपपत्त्यु-
पलब्ध्यनुपलब्धिनित्यानित्यकार्यसमा ।

न्यायदर्शन ५-१-१

(ख) प्रतिज्ञाहानिं प्रतिज्ञान्तर प्रतिज्ञाविरोध प्रतिज्ञासन्धासो
हेत्वन्तम्.....नियहस्थानानि । वही पृ० ५-२-१

- ८ यदा प्रतिवादी वादिना प्रयुक्त स्थापनाहेतु साध्विति मन्यते, लाभ-
पूजाख्यातिकामस्तु जाति प्रयुङ्क्ते—कदाचिदय जात्युत्तरेणाकुली-
कृतो नोत्तर प्रतिपद्यते उत्तराप्रतिपत्त्या च निगृह्यते, ततश्च मे विजय
एव स्यात्, जातेरनभिधाने तु मम पराजय एव स्यात् । पराजयाच्च-
वरमस्तु सन्देहोपीति युक्त एव जाते प्रयोग । न्यायलघोत पृ० ८२८

पृष्ठ २२१

- १ हेतुलक्षणाभावादहेतवो हेतु सामान्याद् हेतुवदाभासमाना ।

न्यायभाष्य पृ० ३१

पृष्ठ २२२

- १ (क) हेतुवदामासमानत्वाद्धेत्वाभासा इति सिद्ध लक्षणम् ।
व्योमवती (प्रशस्तपाद भाष्यटीका) पृ० ६०४

(ख) हेतो केनापि रूपेण रहिताः कैश्चिदध्विताः

हेत्वाभासाः पञ्चविधाः गौतमेन प्रपञ्चिताः ।

तर्कभाषा प्रकाशिका पृ० १५३

२. हेताराभास इति व्युत्पत्त्या हेत्वाभासपद हेतुदोषपरम् ।
हेताराभासो यत्र इति व्युत्पत्त्या तत्पद (हेत्वाभासपद) दुष्टहेतु परम् ।
—भाषारत्न पृ० १८०

३. सम्प्रतिवारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीताः हेत्वाभासाः ।

न्यायसूत्र १.२.४

४. एकस्मिन् स्नेहस्य धनकाम्तिकः विरुद्धः इत्यादि पञ्चत्वव्यवहारकम्

इत्यादि शंकायामुत्तरम्—उपधेयसंकरेऽप्युपाध्यसंकर इति न्यायाद्-
दोषगतसंस्थामावाय दुष्टहेतौ पञ्चत्वादि संख्याव्यवहारः ।

दीधिति हेत्वाभास प्रकरण

पृष्ठ २२३

१. (क) 'यद्विषयत्वेन लिङ्गज्ञानस्यानुमितिप्रतिबन्धकत्व, ज्ञायमान
सदनुमितिप्रतिबन्धक यत्तत्त्व वा हेत्वाभासत्वम् ।

तत्त्वचिन्तामणि १५८०

- (ख) यद्विषयकत्वेन ज्ञानस्यानुमितिविरोधित्वं हेत्वाभासत्वम् ।

तथाहि व्यभिचारादिविषयत्वेन ज्ञानस्यानुमितिविरोधित्वात्
दोषाः । न्यायमुक्तावली पृ० ३१८

२. अनुमिति प्रतिबन्धकयथार्थज्ञानविषयत्व हेत्वाभासत्वम् ।

तर्कदीपिका पृ० १०६

- ३ हेत्वाभासत्व तु ज्ञायमानत्वे सत्यनुमिति प्रतिबन्धकत्वम् ।

न्यायनीलावती प्रकाश पृ० ६०६

पृष्ठ २२४

- १ अत्रानुमितिपदमजहलक्षणया अनुमितितत्करणान्यतरपरम् ।

तेन व्यभिचारादिज्ञानस्य परामर्शप्रतिबन्धकनयैवनिर्वाहादनुमित्य-
प्रतिबन्धकत्वेऽपि व्यभिचारादिषु नाव्याप्तिः । नीलकण्ठी पृ० २६१

- २ तेनानुमितितत्करणज्ञानान्यतरविरोधित्व पर्यवस्यति ।

न्यायसूत्र वृत्ति १, २, ४

- ३ यस्य हेतोर्यावन्ति रूपाणि गमकतौपयिकानि तदन्यतररूपहीनः स
हेतुराभासः । वैशेषिक उपस्कारभाष्य पृ० ६७

४. अनोज्ञेये हेत्वाभासाः ।

तर्कभाषा पृ० ४४

पृष्ठ २२५

१. अप्रसिद्धोनपदेशोऽसन् सन्दिग्धश्चानप्येषः । वैशेषिक सूत्र ३, १, १५

- २ एतेनासिद्धविरुद्ध सन्दिग्धानध्यवसितवचनानामनपदेशत्वमुक्तं भवति ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११६

३. विपरीतमतो यत्स्यादेकेन द्वितयेन वा ।

विरुद्धासिद्धसन्दिग्धलिङ्ग काश्य पोञ्जवीत् ।

वही पृ० १००

४. वृत्तिकारस्तु 'अप्रसिद्धोऽनपदेशोऽसन् सन्दिग्धश्चानपदेशः' इति सूत्रस्य चकारस्य बाधितसत्प्रतिपक्षसमुच्चयार्थतामाह । तेन "सव्यभिचार-विरुद्ध प्रकरणसमसाध्यसमातीतकाला पञ्चहेत्वाभासाः" इति गौतमीयमेवमतमनुधावति । परन्तु 'विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्ग' काश्यपोऽज्जीत्' इत्याद्यभिधानात् सूत्रकारस्वरसो हेत्वाभासत्रित्वे । चकारस्तूक्तसमुच्चयार्थ इति तत्त्वम् । वैशेषिक उपस्कार पृ० ६६

पृष्ठ २२६

- १ (क) ते च सव्यभिचारविरुद्ध सत्प्रतिपक्षासिद्धबाधिता पञ्च ।
तत्त्वचिन्तामणि पृ० १०, ३६
(ख) तत्र हेतुदोषा पञ्च व्यभिचारविरोधसत्प्रतिपक्षासिद्धि-
बाध भेदात् । भाषारत्न पृ० १८०
(ग) सव्यभिचारविरोधासिद्धबाधाः पञ्च हेत्वाभासाः ।
तर्कसंग्रह पृ० १०६

पृष्ठ २२७

१. यत्र प्रत्यक्षानुमानागमविरोधसर्वः प्रमाणतो विपरीत-
निरुपेयं सन्देहविशिष्ट कालमतपतति इति सोऽयं कालास्ययेनापदि-
श्यमान कालातीत । न्यायसूत्रोक्त पृ० १८६ १८७
२ विरुद्धासिद्धसन्दिग्धमलिङ्ग काश्यपोऽज्जीत् ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १००
३. तदाभासास्तु चत्वार —असिद्धविरुद्धसव्यभिचारानव्यवसिताः ।
न्यायलीलावती पृ० ६०६
४. हेत्वाभासास्तु विरुद्धासिद्धसन्दिग्धास्तत्र एव न तु पञ्च षड् वा ।
कणादरहस्यम् पृ० १००

पृष्ठ २२८

1. Many European logicians regard material fallacies as being out of the province of logic,
Notes on Torkasamgraha P. 217
२ उभयोः व्याप्तिग्रहपक्षधर्मतापहारेणैवानुमानवृषकत्वात् । (न हेत्वा-
भासत्वम्) सिद्धसाधनम् । न्यायलीलावती पृ० ६०६

पृष्ठ २२६

१. अनैकान्तिकः सव्यभिचारः ।

न्यायसूत्र १. २. ५.

पृष्ठ २३०

१. नित्यत्वमेकोऽन्तः । अनित्यत्वमप्येकोऽन्तः, एकस्मिन्नन्ते विद्यते इति ऐकान्तिको विपर्ययादनैकान्तिकः, उभयान्तव्यापकत्वात् ।

वात्स्यायन भाष्य पृ० ४०

२ उभयकोट्युपस्थापकतावच्छेदकरूपवत्त्व तत्त्वम् । तच्च साधारणत्वादि ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १०६३

३ (क) आद्य साधारणोनैकान्तिकः, द्वितीयस्त्वसाधारणः, तृतीयोऽनुपसहारी ।

उपस्कार भाष्य पृ० ६६

(ख) आद्य साधारणस्तु स्यादसाधारणकोऽपरः ।

तथैवानुपसहारी त्रिधाऽनैकान्तिको भवेत् ।

कारिकावली ७२

(ग) सव्यभिचारोनैकान्तिकः, स त्रिविधः साधारणः असाधारणः अनुपसहारिभेदात् ।

तर्कसंग्रह पृ०

४ साधारणद्यन्यतमत्वमनैकान्तिकत्वम् । न्याय मुक्तावली पृ० ३३०

५ (क) पक्षान्यसाध्यवत्तदन्यवृत्तित्व साधारणत्वम् ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १०७६

(ख) पक्षसपक्षविपक्षवृत्तिः साधारणः ।

तर्क भाषा पृ० ६४

६ साध्याभाववद्बुद्धिः साधारणः ।

तर्क संग्रह पृ० ११०

पृष्ठ २३१

१ (क) सर्वसपक्षविपक्षव्यावृत्तः पक्षमात्रवृत्तिरसाधारणः ।

तर्क संग्रह पृ० १११

(ख) सपक्षाद् विपक्षाद् व्यावृत्तो यः पक्ष एव वर्तते सोऽसाधारणोऽनैकान्तिकः ।

तर्क भाषा पृ० ६४

२ लक्षणान्तु सर्वसपक्षव्यावृत्तत्वम् । नतु विपक्षव्यावृत्तत्वमपि । व्यर्थविशेषणत्वात् ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १०६४

पृष्ठ १११

१. अन्यव्यतिरेकदृष्टान्तरहितोऽनुपसहारी ।

तर्क संग्रह पृ० १११

२. अनुपसंहारी च अत्यन्ताभावाप्रतियोगिसाध्यकादिः ।

न्याय मुक्तावली ३३१

३. केवलान्वयिधर्माविच्छिन्नपक्षको वा (अनुपसंहारी) ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११०६

पृष्ठ २३३

१. उदाहरणापेक्षस्तथेत्युपसंहारो न तथेति वा साध्यस्योपनयः ।

न्यायसूत्र १. १. ३७

पृष्ठ २३५

१. स द्विविधः साधारणानैकान्तिकोऽसाधारणानैकान्तिकश्चेति ।

तर्क दीपिका पृ० ६४

२. अनैकान्तिकः षट् प्रकारः साधारणः, असाधारणः, सपक्षैकदेशवृत्ति-
विपक्षव्यापी, विपक्षैकदेशवृत्ति, सपक्षव्यापी, उभयपक्षैकदेशवृत्ति,
विरुद्धाव्यभिचारी चेति ।

न्याय प्रवेश पृ० ३

पृ० २३६

१ (क) अनैकान्तिकभेदास्तु : पक्षत्रयव्यापको यथा अनित्यः शब्दः प्रमेय-
त्वात्, पक्षव्यापको विपक्षसपक्षैकदेशवृत्तिः, पक्षसपक्ष-
व्यापको विपक्षैकदेशवृत्तिः, पक्षविपक्षव्यापकः सपक्षैक-
देशवृत्तिः, पक्षत्रयैकदेशवृत्तिः, पक्षसपक्षैकदेशवृत्ति-
विपक्षव्यापकःपक्ष विपक्षैकदेशवृत्तिः सपक्ष व्यापकः।

न्यायसार पृ० १०

(ग)इत्यष्टावनैकान्तिकभेदानभिधायः ।

न्यायतात्पर्यदीपिका पृ० १२६

२. सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद् विरोधी विरुद्धः ।

न्यायसूत्र १ २ ६

३. सोऽयं हेतुः यः सिद्धान्तमाश्रित्य प्रवर्तते तमेव व्याहृतीति ।

वात्स्यायन भाष्य पृ० ४०

पृष्ठ २३७

१. एतेन व्याप्यत्वासिद्धिविरुद्धयोः संग्रहः । उपस्कार भाष्य पृ० ६५

२. साध्यान्वगतः सहचारः ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १७४

३. यः साध्यवति नैवास्ति विरुद्ध उदाहृतः ।

कारिकावली ७४

- ४ (क) साध्याभावव्याप्तो हेतुः विरुद्धः । कणाद रहस्यम् १०१
 (ख) साध्याभावव्याप्तो हेतुः विरुद्धः । तर्क सग्रह पृ०
 (ग) साध्यविपर्ययव्याप्तो हेतुः विरुद्धः । तर्क भाषा पृ० ६४

५. साध्यव्यापकभाव प्रतियोगित्व विरुद्धत्वम् ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १७७६

६. यो ह्यनुमेयेऽविद्यमानोऽपि तत्समानजातीये सर्वस्मिन्नास्ति तद्विपरीते-
 चास्ति स विपरीतसाधनाद्विरुद्धः । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११७

७ पक्षविपक्षयोरेव वर्तमानो हेतुः विरुद्धः । न्यायसार पृ० ७

पृष्ठ २३८

१. विरुद्धश्चतुः प्रकारः तद्यथा धर्मस्वरूपविपरीत साधनः, धर्मविशेष-
 विपरीतसाधनः, धर्मस्वरूपविपरीतसाधनः धर्मविशेषविपरीत-
 साधनः । न्याय प्रवेश पृ० ५

२ विरुद्धभेदास्तु सति पक्षे चत्वारो विरुद्धाः पक्षविपक्षव्यापको
 यथा नित्य शब्दः सामान्यवत्वे सति अस्मदादिबाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात्,
 पक्षविपक्षैकदेशवृत्तिर्यथा नित्य शब्दः प्रयत्नान्तरीयकत्वात्,
 पक्षैकदेशवृत्तिविपक्षव्यापको यथा नित्या पृथिवी कृतकत्वात् ।

असति सपक्षेचत्वारो विरुद्धाः—पक्षविपक्षव्यापको यथा आकाश-
 विशेषगुणः शब्दः प्रयत्नान्तरीयकत्वात् । पक्षव्यापको विपक्षैक-
 देशवृत्तिः यथा आकाशविशेषगुणः शब्दो बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वात् ।
 विपक्षव्यापकः पक्षैकदेशवृत्तिः यथा आकाशविशेषगुणः शब्दः
 अपदात्मकत्वात् । न्यायसार पृ० ६

पृष्ठ २४०

१. यस्मात्प्रकरणचिन्ता स निर्णयार्थमपदिष्टः प्रकरणसमः ।

न्याय सूत्र १.२ ७

पृष्ठ २४१

१. सत्प्रतिपक्ष is classed by Vaisheshikas under बाधितः.

Notes on Tarka Sangrah P. 404

२. अप्रसिद्धोऽपदेश इति विरुद्धावरोधः कालात्ययापदिष्ट-
 प्रकरणसमयोऽप्राप्तसिद्धपदेनैवावरोधः तयोर्बाधितविषयत्वा-

सत्प्रतिपक्षत्वेनाप्रसिद्धत्वात् । समानतन्त्र न्यायेन वा सप्रह ।

अगदीशतर्कालंकार कृता प्रशस्तपाद सूक्ति पृ० ५६६

३. सन्प्रतिपक्षो विरोधिव्याप्त्यादिमत्तया परामृष्यमाणो हेतुः विरोधि-
परामर्शो वा यस्य परामृष्यमाणस्य हेतोरसौ सत्प्रतिपक्ष ।

दीधिति पृ० १७८७

- ४ (क) साध्यविरोध्युपस्थापनसमर्थसमानबलोपस्थित्या प्रतिरुद्ध-
कार्यलिङ्गत्वम् । तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११४१

- (ख) साध्यविरोधी साध्यवत्ताज्ञानप्रतिबन्धकज्ञानविषयो बाध. साध्या-
भावादि तदुपस्थितेर्वा जननयोग्यया समानया बलोपस्थित्या
तथाविध व्याप्त्यादि बुद्ध्या प्रतिरुद्ध कार्यं यस्य तादृश-
लिङ्गत्वमित्यर्थं । अनुमान गदाधरी पृ० १७८८

पृष्ठ २४३

१. हेतुद्वयसमूहालम्बनाद्युपपदुभयव्याप्तिस्मृतौ उभयपरामर्शरूप
ज्ञानमुत्पद्यते । तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११६७

२. सत्प्रतिपक्षत्व साध्याभावव्याप्यवत्पक्षत्वम् । अस्ति च ह्रदो बह्नि-
मान्लहदत्वात् इत्यादौ ह्रदत्वात् इति हेतोस्तथात्वम् ।

भाषारत्न पृ० १८३

- ४ (क) एतेनासिद्धविरुद्धसन्दिग्धानध्यवसितवचनानामपदेशत्वम् ।
प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १६

- (ख) सव्यभिचारविरुद्धप्रकरणसमसाध्यसमकालातीता हेत्वाभासा ।
न्याय सूत्र १. २. ४

५. साध्याविशिष्ट साध्यत्वात् साध्यसम । न्याय सूत्र १ २ ८
पृष्ठ २४४

१. ये व्याप्तिविरहवक्ष्यमताविरह्रूपास्तेऽसिद्धिभेदमध्यासते,
तदन्ये च व्यभिचारादयः । तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११८०

२. तत्रासिद्धश्चतुर्विधः - उभयासिद्धीज्यतरासिद्धस्तद्भाषासिद्धीजु-
धेयासिद्धश्चेति । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० ११६

पृष्ठ २४५

१. तत्रासिद्ध चतुः प्रकारः उभयासिद्धः, सन्दिग्धासिद्धः, आश्रयासिद्धश्च ।

न्याय प्रवेश पृ० ३

२. असिद्धभेदास्तावत् स्वरूपासिद्ध, व्यधिकरणासिद्ध,
विशेष्यासिद्ध, .. विशेषणासिद्धः, .. भागासिद्धः.....
आश्रयासिद्ध,आश्रयैकदेशासिद्ध,व्यर्थविशेष्यासिद्ध,
... सन्दिग्धविशेषणासिद्ध. विरुद्धविशेष्यासिद्ध,
एतेऽसिद्धभेदा यदोभयवाक्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदोभयासिद्धा
भवन्ति । यदात्वन्यतरवाक्यसिद्धत्वेन विवक्षितास्तदान्यतरासिद्धाः
भवन्ति ।
न्यायसार पृ० ७-६

३ लिङ्गत्वेनानिश्चिती हेतुरसिद्ध । न्यायलीलावती पृ० ६११

४ लिङ्गत्वेनेति—व्याप्तिपक्षधर्मतावत्वेन अनिश्चितोऽप्रमित इत्यर्थः ।

न्यायलीलावती प्रकाश ६११

५ व्याप्तिपक्षधर्मताभ्या निश्चय सिद्धिः तदभावोऽसिद्धिः.....
मैवम् एव सव्यभिचारादेरप्यत्रैवान्तर्भावप्रसङ्गात् ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १८४५

६. तत्र निश्चितपक्षवृत्तिरसिद्धः । न्याय सार पृ० ७

पृष्ठ २४६

१. साधारण्यकथितासाधारण्यानुपसंहारित्वभिन्न ज्ञानस्य विषयतया
परामर्शविरोधितावच्छेदक रूपमसिद्धिः । दीधिति पृ० १८५३-५४

२. आश्रयासिद्धि स्वरूपासिद्धि व्याप्यत्वासिद्धिश्च प्रत्येकमेव दोषः ।
प्रत्येकस्य ज्ञानादुद्भावनाञ्चानुमितिप्रतिबन्धात् ।

तत्त्वचिन्तामणि पृ० १६५२

पृष्ठ २४७

१. अयं स्वरूपासिद्धः शुद्धासिद्धो भागासिद्धो विशेषणासिद्धो
विशेष्यासिद्धश्चेति ।

तर्क किरणावली पृ० ११३

२. सोपाधिको हेतुः व्याप्यत्वासिद्धः ।

तर्क सग्रह पृ० ११४

३. साध्यव्यापकत्वे सति साधनाव्यापकत्वमुपाधिः ।

बही पृ० ११४

पृष्ठ २५०

१. नीलधूमत्वादिकं शुक्तया न हेतुतावच्छेदकं स्वासमानाधिकरण-
व्याप्यतावच्छेदकधर्मान्तरादितस्यैव व्याप्यतावच्छेदकत्वात् ।

न्याय मुक्तावली पृ० ३४७-४८

२. न च नीलधूमत्वस्यापि तादृशधर्मान्तराघटितत्वमस्त्येव धूमत्वस्य
नीलधूमत्वभिन्नत्वाभावादिति वाच्यम् "शुद्ध धूमत्वपर्याप्तावच्छे-
दकताकप्रकारकनीलत्वादिविशिष्टधूमत्वपर्याप्तावच्छेदकताकप्रकार-
त्वयोर्भेदात् ।

दिनकरी पृ० ३४८

३. सोपाधिको हेतुव्याप्यत्वासिद्धः । तर्क सग्रह पृ० ११४
४. व्याप्यत्वासिद्धस्तु द्विविधः । एको व्याप्तिग्राहकप्रमाणाभावात् ।
अपरस्तूपाधिसाङ्ख्यात् । तर्क भाषा पृ० ४४-४५

पृष्ठ २५१

१. अवयवविपर्यासवचनं न सूत्रार्थं । न्याय भाष्य पृ० ४२
२. यस्य येनार्थसम्बन्धो दूरस्थेनापि तेन स ।
अर्थतो ह्यसमानानामानन्तर्यमकारणम् । न्याय भाष्य पृ० ४२

पृष्ठ २५२

२. अवयवविपर्यासवचनमप्राप्तकालम् । न्याय सूत्र ५.२.१०
३ (क) शब्दोप्यवस्थितोभेरीदण्डसयोगेन व्यज्यते, दारुपरशुसयोगेन वा ।
तस्मात्सयोगव्यंग्यत्वान्नित्यं शब्द इत्ययमहेतुः कालात्ययाप-
देशात् । न्याय भाष्य पृ० ४२

- (ख) शब्द इत्यस्य सयोगव्यंग्यत्वात् इत्यत्र शब्दस्योपलब्धिकाले
सयोगो नास्ति इति भवत्ययं कालात्ययापदिष्ट इति ।

न्याय खद्योत पृ० १८६

४. व्यञ्जकस्य सयोगस्य कालं न व्यंग्यस्य कालं न व्यंग्यस्य रूपस्य
व्यक्तिरत्येति । सति प्रदीपघटसयोगे रूपं वृहते । निवृत्ते दारु-
परशुसयोगे दूरस्थेन शब्दः श्रूयते विभागकाले, सेयं शब्दस्य व्यक्ति
सयोगकालमत्येतीति न सयोगनिर्मिता भवति कस्मात् ?
कारणाभावात् हि कार्याभावः इति । न्याय भाष्य पृ० ४२

पृष्ठ २५३

१. प्रमाणान्तरेणावधूतसाध्याभावो हेतुबाधितविषयः कालात्य-
यापदिष्ट इति बोध्यते । तर्क भाषा पृ० ४६
- २ (क) बाधः साध्याभाववत्त्वप्रमाविषयत्वप्रकाराभावप्रतियोगि-
साध्यकत्वं वेति । तत्त्वचिन्तामणि पृ० ११६५
- (ख) यस्य साध्याभावः प्रमाणान्तरेण निश्चितः स बाधितः ।
तर्क संग्रह पृ० ११६
- ३ अथ पक्षे साध्याभावप्रमैव साध्याभावहेतुविषया व्यभिचारज्ञानत्वेन
बाधो न तु तस्या प्रमात्वज्ञानमपीति चेत्, तर्हि प्रमाया अप्रमात्व-
ज्ञाने '...न स्यान्न' पक्षे साध्याभावज्ञानप्रमात्वभ्रमावदनुमिति
प्रतिबन्धः । तत्त्वचिन्तामणि पृ० १२१२-१३
- ४ साध्याभाववत्पक्षादिज्ञानप्रमात्व तु न बाधः, तज्ज्ञानस्य पक्षादौ
साध्याभावादेरनवगाहित्वे विरोधिविषयत्वाभावात् ।
दीधिति पृ० १२०८

पृष्ठ २५४

१. कालात्ययापदिष्टभेदास्तु प्रत्यक्षविरुद्धः अनुमानविरुद्धः ..
आगमविरुद्धः... प्रत्यक्षैकदेशविरुद्धः अनुमानैकदेशविरुद्धः
न्याय सार पृ० ११

पृष्ठ २५७

- १ प्रतिज्ञाहानि प्रतिज्ञान्तर प्रतिज्ञाविरोधः प्रतिज्ञासंन्यासो हेत्वन्तर-
मर्थान्तर निरर्थकमविज्ञातार्थमपार्थक्यमप्राप्तकाल न्यूनमधिक
पुनश्चकृतमननुभाषणमज्ञानमप्रतिभा विक्षेपो मतानुज्ञापयन्नुपयोग्योपेक्षण
निरनुपयोग्यानुपयोगोऽपसिद्धान्तो हेत्वाभासाश्च निग्रहस्थानानि ।
न्यायसूत्र ५. २. १
२. साधर्म्यवैधर्म्योत्कर्षापकर्षवर्ण्यार्थविकल्प साध्यप्राप्त्यप्राप्तिप्रसङ्ग
प्रतिदृष्टान्तसिद्धान्ताभ्युपपत्तिसंशयप्रकरणहेत्वर्थपत्यविशेषोपपत्त्युपल-
ब्ध्यनुपलब्धिनिवृत्त्यानित्य कार्यसमाः । वही ५. १. १.
- पृष्ठ २५८
१. व्याप्तनिरपेक्षतया यत्किञ्चित्पदार्थसाधर्म्यवैधर्म्याभ्याम् प्रत्यवस्थानम्

अनिष्टप्रदर्शनेन दूषणाभिधानं जातिः । यद्यपि साधर्म्यवैधर्म्य-
प्रदर्शनं सर्वत्र जातौ नास्ति तथापि व्याप्तिनिरपेक्षतया दूषणाभिधाने
तात्पर्यमिति विवरणकारा । न्यायखण्डोत् पृ० २००—२०१ ।

पृष्ठ २५६

१. वचनविघातोऽर्थं विकल्पोपपत्त्या छलम् ।

तत्त्रिविधम् वाक्यस्य सामान्यच्छलमुपचारच्छलं च ।

न्यायसूत्र १. २. १०—११

२. अविशेषाभिहितेऽर्थे वक्तुरभिप्रायादर्थान्तरकल्पना वाक्यलम् ।

वही १ २ १२.

३. सम्भवतोऽर्थस्यातिसामान्ययोगादसम्भूतार्थकल्पनासामान्यच्छलम् ।

वही १. २. १३

४ धर्मविकल्पनिर्देशे अर्थसद्भावप्रतिषेध उपचारच्छलम् ।

वही १-२-१४

पृष्ठ २६०

१ प्रसिद्धसाधर्म्यात् साध्यसाधनमुपमानम् ।

न्यायसूत्र १ १ ६

पृष्ठ २६१

१. प्रज्ञातेन सामान्यात्प्रज्ञापनीयस्य प्रज्ञापनमुपमानम्.....समाख्या-
सम्बन्धप्रतिपत्तिरुपमानार्थः । यथा गौरेव गवय इत्युपमाने प्रयुक्ते गवा
समानधर्ममर्थमिन्द्रियाद्यसन्निकर्षादुपलभमानोऽस्य गवयशब्दः
सञ्ज्ञेति सञ्ज्ञासञ्ज्ञिसम्बन्धं प्रतिपद्यते इति । न्याय भाष्य पृ० १५

२. न केवल सादृश्यरूपसाधर्म्यज्ञानजन्यैवोपमितिः, वैधर्म्यज्ञानजन्योप-
मितेरपि सत्वात् । भाष्यारत्न पृ० १८७

३ (क) सञ्ज्ञासञ्ज्ञिसम्बन्ध प्रतीतिरुपमिति । तर्क भाषा पृ० ४०

(ख) सञ्ज्ञासञ्ज्ञिसम्बन्धज्ञानमुपमिति । तर्क सग्रह पृ० ११६

(ग) पदपदार्थयोः तादृशसम्बन्धनिश्चय एवोपमिति ।

तर्क किरणावली पृ० १२०

४. उपमानं त्रिविधम् : सादृश्यविशिष्टपिण्डदर्शनम्, असाधारणधर्म-
विशिष्टपिण्डदर्शनम्, वैधर्म्यविशिष्टपिण्डदर्शनञ्चेति ।

तर्क किरणावली पृ० १२१.

५. ग्रामीणेन गवचिदरण्यादौ गवयो दृष्टः तत्र गोसादृश्यदर्शनं यज्ज्ञातं तदुपमितिकरणम् । न्यायमुक्तावली पृ० ३५१

पृष्ठ २६२

- १ गवयो गवयपदवाच्य इति ज्ञानं यज्ज्ञायते तदुपमिति नत्वय गवय-पदवाच्य इत्युपमितिः गवयान्तरे शक्तिब्रह्मभावप्रसङ्गात् ।

न्याय मुक्तावली पृ० ३५१— ३५३

- २ (क) तत्र सादृश्यप्रमाकरणमुपमानम् । तदनन्तरं भवति निश्चयः 'अनेन सदृशी मदीया गौरिति' तत्रान्वयव्यतिरेकाभ्यां गवयं निष्ठगोसादृश्यज्ञानं करणं गोनिष्ठगवयसादृश्यज्ञानं फलम् ।

वेदान्त परिभाषा पृ० १६३

- (ख) गा गवयं सादृश्यविशिष्टा मुपमिनोति । शास्त्रदीपिका पृ० ७६

पृ० २६३

१. तत्रोपमानं तावदनुमानमेव शब्दद्वारा । उपस्कार भाष्य पृ० २४५

२. आप्तेनाप्रसिद्धस्य गवयस्य गवा गवयं प्रतिपदिनादुपमानमाप्तवचनमेव ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १०६ - ११०

३. उपमानमस्तु प्रमाणान्तरमितिवेत् न शब्दादेव तत्र सज्ञासजिसम्बन्ध-परिच्छेदात् । शब्दस्य चानुमानेऽन्तर्भूतत्वात् ।

कणादरहस्यम् पृ० १०६

४. यत्तु गवयस्य चक्षुः सन्निकृष्टस्य गोसादृश्यज्ञानं तत्प्रत्यक्षम्, अतएव स्मर्यमाणाया गवि गवयसादृश्यज्ञानमपि प्रत्यक्षमेव ।

सांख्यतत्त्वकौमुदी पृ० २७— २८

५. गवयशब्दो गवयवाचकः वृत्त्यन्तरे शिष्टैस्तत्र प्रयुज्यमानत्वात्, असतिवृत्त्यन्तरे यः शब्दो यत्र शिष्टैः प्रयुज्यते स तस्य वाचको यथा गोशब्दो गोः इत्यनुमानादेव गवयशब्दो गवयसज्ञो परिच्छिन्नसि ।

उपस्कार भाष्य पृ० २२६

पृष्ठ २६४

१. अगृहीतव्याप्तिकस्यापि प्रकृतपदवाच्यता ज्ञावात्मकोपमित्युत्पाद-दर्शनात् प्रमाणान्तरमेवेति । रत्नलक्ष्मी पृ० १८८

पृष्ठ २६८

१. वा० जातिशब्देन हि द्रव्याभिधानम् । (भाष्यम्) जातिशब्देन हि द्रव्यमप्यभिधीयते, जातिरपि । कथं पुनर्जायते जातिशब्देनद्रव्यमप्यभिधीयते इति ? कश्चिन्महति गोमण्डले गोपालकमसीनं पृच्छति अस्त्यत्र काचिद् गा पश्यसीति । ... नूनमस्य द्रव्यं विवक्षितम् (६७) ... । वा० आकृत्यभिधानाद्वैकविभक्ती वाजप्यायन । भा० एका आकृतिः सा चाभिधीयते । (६०) वा० धर्मशास्त्रं च तथा । भा० एव च कृत्वा धर्मशास्त्रं प्रवृत्तं ब्राह्मणो न हन्तव्यः सुरा न पेयेति, ब्राह्मणमात्रं न हन्यते सुरामात्रं न पीयते । यदि द्रव्यं पदार्थः स्यात् एकं ब्राह्मणमहत्त्वा एका च सुरामपीत्वाऽन्यत्र कामचारः स्यात् । (६२) वा० द्रव्याभिधाने ह्याकृत्यसप्रत्ययः । (६३) द्रव्याभिधानं व्याडि. (६४) चोदनासु च तस्यारम्भात् । भा० आकृतौ चोदिताया द्रव्ये आरम्भणालम्भनप्रोक्षणविशसनादीनि क्रियते । (६४) न ह्याकृतिपदार्थकस्य द्रव्यं न पदार्थकं द्रव्यपदार्थकस्य वा आकृतिः न पदार्थः । उभयोरुभयं पदार्थं । कस्यचित्किञ्चित्प्रधानभूतं किञ्चिद्गुणभूतम् । आकृतिपदार्थकस्य आकृतिः प्रधानभूता, द्रव्यं गुणभूतम्, द्रव्यं पदार्थकस्य द्रव्यं प्रधानभूतमाकृतिर्गुणभूता । आकृतावारम्भणादीनां सम्भवो नास्तीति कृत्वाऽऽकृतिसहचरिते द्रव्ये आरम्भणादीनि भविष्यन्ति ।

महाभाष्य १ २. २, ३ पृ० ६७-६९

- २ यद्यप्यर्थक्रियाकारितया प्रवृत्तिनिवृत्तियोग्या व्यक्तिरेव, तथाप्यानन्त्याद् व्यभिचाराच्च तत्र सकेतः कर्तुं न युज्यते इति गो शुक्लं चलो दित्य- इत्यादीनां विषयविभागो न प्राप्नोति इति च तदुपाधौवेव सकेतः ।

काव्यप्रकाश पृ० २६

पृष्ठ २६९

१. नैयायिकास्तु न व्यक्तिमात्रं शक्यं न वा जातिमात्रम्, घ्राद्ये आनन्त्याद् व्यभिचाराच्च । अन्त्ये व्यक्तिप्रतीत्यभावप्रसङ्गात् । न चाक्षेपाद् व्यक्तिप्रतीतिः । तस्माद् विशिष्ट एव सकेतः । न चानन्त्याद्- शक्यता व्यभिचारो वा गोत्वादि सामान्यलक्षणाया सर्वव्यक्तीनां भुवस्थिती सर्वत्र सकेतग्रहसौकर्यात् ।

काव्यप्रदीप पृ० ३६

२. आभाकराश्च—शक्तिःद्विविधा स्मारिका, अनुभाविका च । तत्र-
स्मारिका शक्तिर्जाती, अनुभाविका च कार्यत्वान्विते ।

भाषारत्न पृ० २१३

३. शक्तिग्रह व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च ।
वाक्यस्यशेषाद् विवृतेर्बदन्ति, सान्निध्यतः सिद्धपदस्य बृद्धाः ।

न्यायमुक्तावली पृ० ३५६

- ४ प्रथमतः शक्तिग्रहो व्यवहारात् । तथाहि घटमानय इति केनचिदुक्त
कश्चन तदर्थं प्रतीत्य घटमानयति, तच्च उपलभमानो बालः तथा
क्रियया तस्य प्रयत्नमनुमिनोति, तेन प्रयत्नेन, तस्य घटानयनगोचर
ज्ञानमनुमिनोति । तद्गोचरप्रवृत्तिं प्रति तद् गोचरज्ञानस्य हेतुत्वात् ।
ततः अस्य ज्ञानस्य को हेतुरित्याकाशायाम् उपस्थितत्वात् शब्दस्यैव
तादृशज्ञानहेतुत्वं कल्पयति ।

भाषारत्न पृ० २०६

पृष्ठ २७०

- १ शक्तिग्रह व्याकरणोपमानकोशाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च
वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्बदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य बृद्धाः ।

न्यायमुक्तावली पृ० ३५६

- २ मुख्यार्थबाधे तद्योगे रूढितोऽयं प्रयोजनात्
अन्योर्थो लक्ष्यते यत्सा लक्षणारोपिताक्रिया । काव्यप्रकाश पृ० ३७

पृष्ठ २७१

१. सा च लक्षणाद्विविधा, गौणी शुद्धा च तत्र सादृश्यात्मक शक्यसम्बन्धा
लक्षणा गौणी..... तदन्या शुद्धा ।

भाषारत्न पृ० २१६

२. लक्षणा त्रिविधाः जहल्लक्षणा अजहल्लक्षणा जहदजहल्लक्षणा चेति ।

तर्कदीपिका पृ० १२८

पृष्ठ २७२

१. नैयायिकमतरीत्या तु—‘सोऽयं देवदत्तः’ इत्यादौ तत्तांशस्येदानी-
मसंभवाद्धानम् इदंवाशस्य सम्भवादहानमिति जहदजहल्लक्षणा-
माचक्षते ।

नीलकण्ठप्रकाशिका पृ० ३२७

२. व्यञ्जनापि शक्तिलक्षणान्तर्भूता ।

तर्कदीपिका पृ० १२६

३. 'गंगायाधोषः' इत्यादौ तु शैत्यपावनत्वादिविशिष्टतीरप्रतीतिर्जहल-
क्षणयैव निर्वहति, तत्र शैत्यपावनत्वादिविशिष्टतीराऽश्लिष्टकरणधोष-
तात्पर्येण प्रयुक्तवाक्यात् तथाविध तीररूपायस्य बोधे तत्तात्पर्यानुपप-
त्त्यात्मकबीजसत्वादिति अतो लक्षणान्तर्भूता सा ।

तर्ककिरणावली पृ० १२६

४. शब्दशक्तिमूला अर्थशक्तिमूला च अनुमानादिना अन्यथासिद्धा ।

तर्कदीपिका पृ० १२६-३०

५. गच्छ गच्छसि चेत्कान्त पन्थानः सन्तु ते शिवा ।

समापि जन्म तत्रैव भूयाद्यत्र गतो भवान् । मुग्धाधितावलि १०४०

पृष्ठ २७३

- १ (क) व्याप्त्याद्यप्रतिसन्धानदसायामुपमिनोमिनानुमिनोमि इति
विलक्षण प्रतीतिसिद्धायाः विलक्षणप्रतीते नानुमितित्वम् ।

मुक्तावलीप्रभा पृ० ५४३

- (ख) अनुमित्यपेक्षया शाब्दज्ञानस्य विलक्षणस्य 'शब्दात्प्रत्येमि' इत्यनुव्य-
वसायसाक्षिकस्य सर्वसम्मतत्वात् । तर्कदीपिका पृ० १४१-४२

- २ यदि पुनरनुभविकलोकानां स्वरसवाही शब्दादमुमर्थं प्रत्येमि' इत्य-
नुभव तदा व्यञ्जनी प्रतीतिर्गीवाणमुखाप्यशक्यवारणेति
व्यञ्जनासिद्धिः । नीलकण्ठप्रकाशिका पृ० ३३०

पृष्ठ २७४

- १ आकाशा योग्यता सन्निधिरूपं वाक्यार्थज्ञाने हेतुः । तर्कसंग्रह पृ० १३४

- २ शाब्द प्रति तात्पर्यज्ञानस्यापि हेतुत्वम् । भाषारत्न पृ० २०३

३. वाक्य त्वाकाशयोग्यतासन्निधिमता पदानां समूहः ।

तर्कभाषा पृ० ४७

४. यत्पदस्य यत्पदाभावप्रयुक्तमन्वयबोधाजनकत्वं तत्पदसमभिव्याहृत-
तत्पदत्वमाकाशा । तर्क किरणावली पृ० १३५

५. एकपदार्थे अपरपदार्थवत्त्वं योग्यता ।

भाषारत्न पृ० २०१

६. अविलम्बेभोज्यारण सन्निधिः ।

तर्कदीपिका पृ० १३६

पृष्ठ २७५

१. (घटपदार्थबोधे) आदौ 'घट' पद 'अम्' पद विषयक समूहासम्बन्ध-
श्रवण, ततो घटकर्मत्वोभयविषयकसमूहासम्बन्धोपस्थितिः, तत
शाब्दबोधः तत्पूर्वं पदोपस्थित्यादीनां सत्त्वात् ।

ननु घट पदज्ञानमेव कुतो भविष्यति, न च घट पदस्य श्रवण-
मेव भविष्यति तत्र श्रवणसमवायसत्त्वादिति वाच्यम्, घटपदत्व हि
अव्यवहितोत्तरत्वसम्बन्धेन अवशिष्टटकारत्व, तस्य च श्रवणं न
सम्भवति । तथाहि घवर्णोत्पत्त्यनन्तरं टवर्णोत्पत्तिकाले घ-घत्वेइति-
निविकल्पकम्, ततः ट-टत्वे इति निविकल्पकम् घकारनाशश्च, तद-
नन्तरं घट पदस्य घ विशिष्टत्वेन श्रवणं न सम्भवति तत्पूर्वं घकारस्य
नाशात् घकारे श्रोत्रसमवायाभावात् इति चेत् घकारस्य लौकिक-
प्रत्यक्षानुत्पादेऽपि उपनीतभानोत्पादसमवात्, तत्पूर्वं घकार ज्ञान-
सत्त्वात् । तथाहि ट-टत्वे इति निविकल्पक टकाराशे निविकल्पकरूप
जायते । इत्थं च तदा घकारज्ञानसत्त्वात् द्वितीयक्षणे टकारे घप्रकारक
प्रत्यक्षोत्पत्तिर्भवत्येव तत्प्रकारकप्रत्यक्षं प्रति तज्ज्ञानस्य हेतुत्वात् ।

भाषारत्न पृ० ११६-११७

पृष्ठ २७७

- १ यथासख्य क्रमेणैव क्रमिकाणां समन्वयः । काव्य प्रकाश १०. १०८

पृष्ठ २७८

१. तस्माद् यज्ञात्सर्वहुतः ऋच सामानि जज्ञिरे
छन्दांसि जज्ञिरे तस्माद् यजुस्तस्मादजायत ।

यजुर्वेद ३१ . ७

२. मन्त्रायुर्वेदवच्च तत्प्रामाण्यमाप्तप्रामाण्यात् । न्यायसूत्र २. १. ६८

पृष्ठ २७९

१. तन्नोपपाद्य ज्ञानेनोपपादक कश्चननर्थापत्तिः ।

वेदान्तपरिभाषा पृ० २४६

पृष्ठ २८०

१. ज्ञानकरणाजन्याभावाद्ब्रह्मासाधारणकारणमनुपलब्धिरूपं प्रमाणम् ।

बही पृ० २५८

पृष्ठ २८३

१. यत्रोभयोः समो दोषः परिहारोऽपि वा समः ।

नैकः पर्यनुयोक्तव्यो तादृगर्थविचारणे ।

तर्क भाषा पृ० १२५

२. अभावोप्यनुमानमेव, यद्योत्पन्नं कार्यं कारणसद्भावे लिङ्गम् ।

एवमनुत्पन्नं कार्यं कारणासद्भावे लिङ्गम् ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १११

पृष्ठ २८४

१. सम्बोध्यन्निनाभावाद्ब्रह्मानुमानमेव ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १११

पृष्ठ २८५

१. प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः साख्या समाश्रिता ।

सर्वदर्शन सग्रह पृ० २७६

पृष्ठ २८६

१. तत्रापवादनिर्मुक्तिर्वैकल्याभावात्तदीयसी ।

वेदे तेनाप्रमाणत्वं न शकामधिगच्छति । इति ।

इलोक वार्तिक २ ६६

पृष्ठ २८८

१. यदि ज्ञानस्य प्रामाण्यं स्वतोप्राप्तं स्यात् तदान्म्यासदशोत्पन्नज्ञाने 'इदं ज्ञानं प्रमा नवेत्याकारकः सर्वजनानुभवसिद्धप्रामाण्यसंशयो न स्यात् । यतस्तत्र यदि ज्ञानं स्वेन ज्ञातं तदा तन्मते प्रामाण्यं ज्ञातमेव, यदि ज्ञाने ज्ञातेऽपि प्रामाण्यं न ज्ञातं तदा न स्वतोप्राप्तत्वं सिद्धिः । यद्वि तु ज्ञानमेव न ज्ञातं तदा धर्मिज्ञानाभावात्कथं सूक्ष्मं', अतो धर्मि ज्ञाने प्रामाण्यं न स्वतोप्राप्तम् । नैयायिकमते परतः अनुमानादितो प्राप्तम्,

यतः जलप्रत्यक्षानन्तर तदानयनप्रवृत्तौ सत्या जललाभे सति 'पूर्वमुत्पन्नं जलप्रत्यक्षज्ञानं प्रमा, सफलप्रवृत्तिजनकत्वात्, यत्र सफलप्रवृत्तिजनक-
त्व नास्ति, तत्र प्रमात्वं नास्ति यथा— मरुमरीचिकाजलज्ञाने, इति
व्यतिरेकणानुमानेन प्रायशः सर्वत्रज्ञाने प्रमात्व निश्चीयते, तस्मात्
ज्ञानगत प्रामाण्य परतोग्राह्यम् । तर्क किरणावली पृ० १४५

(ख) स्वतः प्रामाण्यग्रहे 'जलज्ञानं प्रमा नवा इत्यनभ्यासदशायां प्रमात्व-
सशयो न स्यात् । अनुव्यवसायेन प्रामाण्यस्य निश्चितत्वात् । तस्मात्
स्वतोग्राह्यत्वाभावात्परतोग्राह्यत्वम् । तर्कदीपिका पृ० १५२

पृष्ठ २६१

१. सिद्धदर्शनमपि केचित् विद्यान्तरमङ्गीकुर्वन्ति ।

प्रशस्तपाद विवरण पृ० १२६

२. 'सुख्यहम्' इत्याद्यनुव्यसायगम्य सुखत्वाविकमेव लक्षणम् ।

तर्क दीपिका पृ० १५६

३. धर्मासाधारणकारणकात्मगुणत्वम् (सुखलक्षणम्) ।

कणाद रहस्यम् पृ० १२२

पृष्ठ २६२

१. प्रयत्नोत्पाद्यसाधनाधीनं सुखं सासारिकम् । इच्छामानाधीनसाधन-
साध्यं सुखं स्वर्गं । सप्त पदार्थी पृ० ५०

२. सर्वेऽमी सुखप्रधानाः स्वतविच्छर्वणरूपस्यैकधनस्य प्रकाशस्यानन्द-
सारत्वात् । सकलवैषयिकोपरागशून्यशुद्धापरयोगिगतः
स्वानन्दैकधनानुभवाच्च विशिष्यते ।

अभिनवभारती ६. ३४

३. स्रगाद्यभिप्रेतविषयसान्निध्ये सतीष्टोपलब्धीन्द्रियाधंसन्निकर्षाद्-
धर्माद्यपेक्षादात्ममनसोऽस्योगादनुग्रहाभिष्वङ्गनयनादिप्रसादजनक-
मुत्पद्यते तत्सुखम् । अतीतेषु विषयेषु स्मृतिजम् । अनागतेषु सकल्पजम् ।
यत्तु विदुषामसत्सु विषयानुस्मरणेच्छासंकल्पेष्वविर्भवति तद् विद्या-
शमसन्तोषधर्मविशेषनिमित्तमिति । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३०

पृष्ठ २६३

- १ (क) सन्तोषादनृत्तमसुख लाभ । योगवर्षान २ ४२
 (ख) यच्च कामसुख लोके यच्च दिव्य महत्सुखम्
 तृष्णाक्षयसुखस्यैते नार्हत घोडशी कलाम् ।
 योग भाष्य पृ० २४६

पृष्ठ २६५

- १ प्रयत्नवदात्मन संयोगासमवायिकारणिका क्रिया चेष्टा ।
 कणाद रहस्यम् पृ० १२७

पृष्ठ २६६

- १ यथा पृथिवीत्व धर्म । तर्क किरणावली पृ० २६
 २ (क) यतोऽभ्युदयनि श्रेयससिद्धि स धर्मः । वैशेषिक सूत्र १ १ २
 (ख) अभ्युदयस्तत्त्वज्ञान नि श्रेयसमात्यन्तिकी दुःखनिवृत्ति तदुभय यत
 स धर्मः । उपस्कार भाष्य पृ० ४
 ३ (क) चोदनालक्षणोऽर्थो धर्मः । मीमांसादर्शन १ १ २
 (ख) चोदनेतिक्रियाया प्रवर्त्तकवचनम् । ... तथा यो लभ्यते
 सोऽर्थं पुरुष नि श्रयमेन सयुनक्ति इति ।
 शाबर भाष्य पृ० १२. १३ ।

- ४ वेद स्मृति सदाचार स्वस्य च प्रियमात्मन ।
 एतच्चतुर्विध प्राहु साक्षाद् धर्मस्य लक्षणम् । मनुस्मृति २ १२
 धृति क्षमा दमोऽन्तेय शौचमिन्द्रियनिग्रह
 धी विद्या सत्यमक्रोधो दशक धर्मलक्षणम् । मनुस्मृति ६ ६२

५. धर्मशब्दोऽय पाकादिवत् सभाग एव धृति साधने प्रवर्त्तते ।
 युक्तिस्नेहप्रपूरणी सिद्धान्त चन्द्रिका पृ० २५

- ६ भारणाढ्यमंश्याहु. धर्मो धारयतेः प्रज्ञा । महाभारत शान्तिपर्व

७. वेदोऽस्त्रिलोधर्ममूलम् । मनुस्मृति २ ६

८. धर्मः पुरुषगुण , कर्तुं प्रियाहितमोक्षहेतु अतीन्द्रियः ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३८

६. तस्य तु साधनानि श्रुतिस्मृतिविहितानि वर्णाश्रमिणा सामान्य-
विशेषभावेनावस्थितानि द्रव्यगुणकर्माणि । बही पृ० १३८

पृष्ठ २६७

- १ देवदत्तस्याद्य शरीरं देवदत्तविशेषगुणप्रेरितभूतपूर्वकं कार्यत्वे सति-
तद्भोगसाधनत्वात् तन्निमित्तमगादिवत् । न चायं भूतधर्म एव साधा-
रण्यप्रसङ्गात् । नहि भूतधर्मा गन्धादयः कस्यचिदेव ।
कणादरहस्यम् पृ० १३५-१३६

पृष्ठ २६८

- १ ययैधासि समिद्धोऽग्निं भस्मसात्कुरुतेऽजुं न
जानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा । गीता ४. ३७

पृष्ठ २६९

- १ प्रायश्चित्तनाश्यापजन्यदुःखप्रागभावसत्त्वेऽपि तद्गोबधजनितपाप
नाशादुत्तरासमयलाभ एव प्रायश्चित्तफलम् ।

कणादरहस्यम् पृष्ठ १४३

- २ द्विविधं पातकमुपातकं महापातकं च । तत्रोत्पन्नधर्मफलभूतप्रतिबन्धक-
पापत्वमुपातकत्वम् । धर्मोत्पत्तिप्रतिबन्धकपापत्वं महापातकत्वम् ।
तथाचेदं पापं नश्यतु धर्मफलं मयोपभुज्यतामित्यर्थितयोपपातके
प्रायश्चित्ताचरणम् । इतः प्रभृति पुण्यमेव मे समुत्पद्यता महापातकं
नश्यत्वितिकामनया महापातके प्रायश्चित्ताचरणम्, नतु दुःखानुत्पा-
दार्थितया ।
कणादरहस्यम् पृ० १४३

- ३ दुःखप्रागभावोऽस्त्येव किन्तु प्रायश्चित्तेन दुःखकारणप्रत्यबायविघटन-
द्वारा स एव प्रतिपात्यते । बही पृ० १४२ ।

पृष्ठ ३००

१. भविष्यो रागद्वेषवतः प्रवर्त्तकाद्धर्मात् प्रकृष्टात् स्वल्पाधर्मसंहितात्
ब्रह्मेन्द्रप्रजापतिमनुष्यलोकेष्वाशयानुरूपैरिष्टशरीरेन्द्रियविषयसुखादिभिः
योगो भवति । तथा प्रकृष्टादधर्मात्स्वल्पधर्मसंहितात् प्रेत-
तियंग्योनिस्थानेष्वनिष्टशरीरेन्द्रियविषयदुःखादिभिः योगो भवति ।

एवं प्रवृत्तिः सक्षणाद्वर्मादधर्मसंहितादेवमनुष्यतियङ् नारकेषु पुनः-
पुनः ससारबन्धो भवति । प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १४३

२. ज्ञानपूर्वकात् कृतादसकल्पितफलाद् विशुद्धे कुले जातस्य दुःखविगमो-
पायजिज्ञासोराचार्यमुपसगम्योत्पन्न तत्त्वज्ञानस्याज्ञाननिवृत्तौ
विरक्तस्य रागद्वेषाद्यभावात् तज्जयोर्धर्मधर्मयोरनुत्पत्तौ पूर्वसंचित-
योश्चोपभोगान्निरोधे सन्तोषसुखं शरीरपरिच्छेदं चोत्पाद्य रागादि-
निवृत्तौ निवृत्तिसंक्षणं केवलो धर्मः परमार्थदर्शनजं सुखं कृत्वा निवर्तते
... पुनः शरीराद्यनुत्पत्तौ दग्धेन्धनाननवदुपशमो मोक्ष इति ।

वही पृ० १४३-४४

पृष्ठ ३०१

१. वेग.....स्पर्शवद् द्रव्यसयोगविशेषविरोधी ।

प्रशस्तपाद भाष्य पृ० १३६

पृष्ठ ३०२

१. अनुभवजन्यास्मृतिहेतुर्भाविना ।

तर्कसंग्रह पृ० १६१

पृष्ठ ३०३

१. नवीनास्तु—तत्तद्विषयकस्मृतिः तत्तद्विषयकसंस्कारश्च प्रति तत्त-
द्विषयकज्ञानत्वेनैव हेतुता नानुभवत्वेन, संस्कारस्य स्मृत्यात्मकफल-
नाशयतया प्रथमस्मरणेन तज्जनकसंस्कारस्य नाशेन एकवारमनुभूतयैक-
वारं स्मरणानन्तरं पुनः पुनः सर्वानुभूतस्मरणाभावप्रसङ्गात्
ज्ञानत्वेन कारणताया तु प्रथमानुभवनाशेऽपि स्मरणसंस्कारज्ञानेन पुनः
संस्कारः पुनः स्मरणेन पुनः संस्कारः पुनः स्मरणमित्येव पुनः पुनः
स्मरणलाभात् ज्ञानत्वेनैव स्मृतिसंस्कारश्च प्रति कारणत्वमिति-
वदन्ति ।

तर्क किरणावली पृ० १६२

- २ (क) सोऽयं स्थिरतरः सर्गान्तरजन्मान्तरस्यायी सदृशादृष्टचिन्तादिना
उद्बुध्यते । उद्बुद्बुध्य स्मृतिः जनयति । कणादरहस्यम् पृ० १३३

- (ख) पूर्वाम्यस्तस्मृत्यनुबन्धाज्जातस्य हर्षभयशोकसंप्रतिपत्तेः ।

न्याय सूत्र ३. १ १६

३ अन्तर्यामिणस्य पुनस्तदवस्थापादक स्थितिस्थापक ।

तर्कसंग्रह पृ० १६१

पृष्ठ ३०४

१ बुद्ध्यादिषट्क स्पर्शान्ता स्नेहः सासिद्धिको द्रवः ।

अदृष्टभावनाशब्दा अमी वैशेषिका गुणा । भाषा परिच्छेद ६०-६१

२ रूपं रस स्पर्शगन्धो परत्वमपरत्वकम् ।

द्रवत्व स्नेहवेगाच्च मत्ता मूर्त्तगुणा अमी ॥

धर्माधर्मौ भावना च शब्दो बुद्ध्यादयोऽपि च

एतेऽमूर्त्तगुणा सर्वे विद्वद्भिरुपरिकीर्त्तिताः ।

सरूपादयो विभागान्ता उभयेषा गुणा मत्ता ।

वही ८६—८८

३ संयोगश्च विभागश्च सरूपा द्वित्वादिकास्तथा ।

द्विपृथक्त्वादयस्तद्वदेतेऽनेकाश्रिताः गुणा ।

अतः शेषगुणाः सर्वे मत्ता एकैकवृत्तयः ।

वही ८९—९०

४ सख्यादिरपरत्वान्तो द्रवत्व स्नेह एव च

एते तु द्वीन्द्रियग्राह्या अयस्पर्शान्तिशब्दका ।

बाह्यैकैकेन्द्रियग्राह्या गुरुत्वादृष्टभावना ।

अतीन्द्रिया ।

वही ९२—९४

५.विभूतान्तु ये स्युर्वैशेषिका गुणाः

अकारणगुणोत्पन्ना एते तु परिकीर्त्तिताः ।

अपाकजास्तु स्पर्शान्ताः द्रवत्व च तथाविधम् ।

स्नेहवेगगुरुत्वंकपृथक्त्वपरिमाणकम् ।

स्थितिस्थापक इत्येते स्युः कारणगुणोद्भवाः ।

वही ९४—९६

६ भवेदसमवायित्वमथवैशेषिके गुणे ।

आत्मनः स्यान्निमित्तत्वमुष्णस्पर्शगुरुत्वयो.

वेगेऽपि च द्रवत्वे च संयोगादिद्वये तथा ।

द्विर्ध्वं कारणत्व स्यादथ प्रादेशिको भवेत्

वैशेषिको विभुगुणः संयोगादिद्वय तथा ।

वही ९७—९९

१. प्रमाणत्रमेयसशयप्रयोजनदुष्टान्तसिद्धान्तावयवतर्कनिर्णयवादजल्पवि—
तण्डाहेत्वाभासच्छलजातिनिग्रहस्थानानां तत्त्वज्ञानान्ति-श्रेयसाधिगमः ।
न्यायसूत्र १ १. १.
२. प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि । वही १ १ ३.
३. बुद्धिरूपलब्धिर्ज्ञानमित्यनर्थान्तरम् । वही, १ १ १४

परिशिष्ट २

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
अभिभव भारती	अभिननुत्तपाद	२६२
उपस्कार भाष्य	शकर मिश्र	२४, २७, ३६, ४०, ४६, ४४, ४७, ५४, ५६, ६८, ७१, ७२, ७८, ८४, ८८, ९०, ९१ १८४, १९८, १९९, २०९, २२५, २३०, २३७, २६८, २६९
ऋग्वेद		४७
कणाद रहस्य	शकर मिश्र	२६, ६५, ६४, ६५, ६६, ६६, १०२, १०४, १०५, १०७, १११, १२२, १२५, १२७, १२८, १२९, १५६, १६०, १६५, २२७, २३७, २६३, २६१, २६५, २६७, २६९, ३०३
कठोपनिषद्		७५
काव्य प्रकाश	मम्मट	८०, २६८, २७०, २७७
काशिका	जयार्दित्यवामन	२६७
किरणावली प्रकाश		६५
किरणावली	उदयन	२६
कुसुमाजलि	"	६२, ६५, ६६,
गदाधरी	: आचार्य गदाधर	२४१

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
गोविन्दपादकारिका	गोविन्दाचार्य	१०
जामदीशी	जगदीश	२४१
जैमिनीय न्यायमाला	माधवाचार्य	१०५
तत्त्वचिन्तामणि	गणेशोपाध्याय	४०, १७५, १६७, २०१, २१०, २११, २२३, २२६, २३०, २३१, २३२, २३७, २४१, २४३, २४४, २४५, २४६, २५३
तत्त्व दीपिका	चित्मुख्याचार्य	२०५
तर्क किरणावली	श्रीकृष्णवल्लभाचार्य	२०, ८३, १३८, १७४, २४७, २६१, २७४, २८८, २९६, ३०३
तर्क कौमुदी	लौगाक्षि भास्कर	१६६, २१७
तर्क दीपिका	अन्नभट्ट	१५, १६, २०, २१, २२, २६, ३७, ३९, ४७, ५२, ५३, ५६, ६१, ६५, ६६, ७०, ७७, ८३, ११०, ११८, ११९, १२३, १४५, १५६, १६०, १७२, १८०, १८३, १९३, २०७, २१४, २१५, २२३, २४८, २७०, २७३, २७४, २९१
तर्कदीपिकाप्रकाश	नीलकण्ठ	२६, १७३, १८३, १८४, १८८, २२४, २७३
तर्क भाषा	केशव मिश्र	१६४, १७६, १९६, २१७, २१९, २२४, २३०, २३१, २३५, २३७, २५०, २५३, २६१, २६५, २७४, २८२
तर्क भाषा प्रकाशिका	चिन्न भट्ट	२१२, २१३, २१६, २२२
तर्क सग्रह	अन्न भट्ट	२७, ३२, ३७, ४२, ४३, ४४, ५१, ५३, ५५, ५८, ७०, ७१, ७५, ७७, ८८, १०४, ११०, १११, ११४, ११८, १२०, १२३, १२८, १३४, १३५, १३८, १४४, १४८, १५३,

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
दिनकरी	महादेव	१५८, १६५, १७६, १७७, १७९, १८२, १८३, १८६, १८३, १८८, २२६, २३०, १३१, २३२, २३७, २४७, २५०, २५३, २६१, २६५, २७४, ३०२, ३०३।
दीधिति	नीलकण्ठ	१९, २३, २६, ३०, ७४, १०६, १५२, १८१, २५०, २६६
न्याय खद्योत	डा० गगनाथ झा	२२२, २४६, २५३
न्याय चन्द्रिका	नारायण तीर्थ	२२०, २२७, २५२, २५८, २६५,
न्याय निर्णय	आनन्दगिरि	२११,
न्याय प्रवेश	दिङ्नाग	१२५
न्याय बोधिनी	गोवर्धन पंडित	२०५, २२०, २३५, २३८, २४५, ११० ११७, १३४, १४४, १५६, १८२, १८७
न्याय भाष्य	वात्स्यायन	८१, ६५, १२१, १२४, १३२, १५३, १७६, १८०, १८६, २२१, २३०, २३६, २५१, २५२, २६१, २६५
न्याय मञ्जरी	जयन्त भट्ट	३६, ४१, ६५, ६६, ६६, १२४
न्यायलीलावती :	बल्लभाचार्य	२२३, २२७, २२८, २४५
न्यायलीलावतीप्रकाश	वर्धमानोपाध्याय	२४५
न्याय बार्तिक तात्पर्य	वाचस्पति मिश्र	२३६
न्याय विन्दु :	धर्मकीर्ति	२१८
न्याय विन्दु टीका	धर्मोत्तराचार्य	२१८
न्याय सार	भासवंज	२३६, २३७, २३८, २४५
न्यायसिद्धान्त- मुक्तावली	विद्वानाथ पंचानन	३५, ४०, ४५, ४७, ४८, ५३ ५७, ५८, ६५, ६७, ६८, ७१, ७२, ७३, ७५, ७६, ८१, ८४, ८५, ८६, ८८, ९३, १०१, १०३, ११८, १२२,

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
		१४८, १५३, १५५, १५६, १५७, १६७, १६८, १८०, १८१, १८२, २२३, २३०, २३३, २५०, २६१, २६६, २६७, २६८, २७०
न्याय सूत्र	गौतम	३६, ४१, ५७, ६५, ६७, ७१, ७२, ७५, ८३, १०८, ११०, १११, ११३, १२०, १२२, १२८, १५४, १५५, १७६, १८६, १८८, १९६, २०७, २११, २१५, २२०, २२२, २२४, २२६, २३३, २३६, २४०, २४३, २५७, २५८, २६०, २६५, २७८, ३०३
न्याय सूत्र वृत्ति	विश्वनाथ	१२६, १३२, १८६
न्याय सूत्रोद्धार टि०	सूर्यनारायण शुक्ल	११५,
पाणिनीय अष्टाध्यायी	पाणिनि	१३४, २६७
पाणिनीय शिक्षा	,,	१०६
काव्य प्रदीप	गोविन्द ठक्कुर	३६
प्रमाण वार्तिक		२११
प्रशस्तपाद भाष्य	प्रशस्तपाद	२२, २७, ३१, ३७, ३८, ३९, ४१, ४२, ४३, ४६, ४८, ५१, ५३, ५५, ५८, ६६, ७१, ७५, ७७, ८०, ८१, ८२, ८३, ८८, ९३, ९४, ९६, ९७, १०१, १०४, १०५, १०६, १११, ११२, ११४, १२०, १२१, १२८, १२९, १५३, १५५, १८७, १९२, २२५, २२७, २३७, २४३, २४४, २६३, २८३, २८४, २९२, २९६, ३००, ३०१
प्रशस्तपादसूक्ति	जगदीशतिलकार	२४१
प्रशस्तपाद विवरण	डु डिराज शास्त्री	४३, ५२, ६४, ६५, १०४, २६१, २६६

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
बृहदारण्यकोपनिषद्		७४
भगवद् गीता :	व्यासदेव	६३, १५०, २६८
भामती .	वाचस्पति मिश्र	७५, १२५
भाषारत्न .	कणाद तर्कवागीश	१३५, २२२, २२६, २४३, २६१, २६७, २६९, २७१, २७४, २७५
भाषापरिच्छेद	विश्वनाथ	२२, २५, २६, ३४, ३८, ४०, ४१, ४२, ४३, ५१, ५३, ५५, ५७, ५८, ६४, ६७, ७०, ७२, ७७, ८०, ८२, ८८, ८९, ९०, ९२, १०५, ११६, १२२, १२८, १४४, १४५, १६७, १६८, १८४, २३०, २३७
मनुस्मृति	मनुस्वायभुव	१, २६६
महाभारत	व्यास	२६६
महाभाष्य	पतञ्जलि	१०५, १२४, २६८
भाष्यमिक कारिका	नागार्जुन	१२४
मीमांसा सूत्र :	जैमिनि	२६६
मीमांसा भाष्य	शबर मुनि	२६६
मुण्डकोपनिषद्		७५
मुक्तावली प्रभा	राय नरसिंह	२७३
यजुर्वेद .		२७५
युक्तिस्नेह प्रपूरणी	रामकृष्ण	२६६
योग सूत्र .	पतञ्जलि	६६, १२३, १३२, २६३
योग भाष्य	व्यास	१३२, २६३
योग वार्तिक	विज्ञान मिश्र	१२३
रत्न लक्ष्मी	कालीपाद तर्काचार्य	२६४
रामरुद्री	रामरुद्र भट्ट	२१४
वाक्यपदीय :	भर्तृहरि	१०५
वाक्य वृत्ति	मेरु शास्त्री	७१, ७८, ११०, ११८, १४४
विद्वत्तोषिणी	बालराम उदासीन	१२०
विभक्त्यर्थ निर्णय .	गिरधरोपाध्याय	१३४
वेदान्त परिभाषा :	धर्मराजाध्वरीन्द्र	१२०, १७४, २०४, २१६, २६२, २७६, २८०

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
वेदान्त परिभाषा टि०	त्र्यम्बक शास्त्री	१५३
वेदान्त भाष्य :	शंकराचार्य	३३, ४६
वैशेषिक सूत्र .	कणाद	१४, २३, २६, ३१, ३७, ४६, ५१, ५३, ५५, ५८, ६६, ७२, ७३, १०१, २११, २२४, २२५, २६६
व्यक्ति विवेक	महिम भट्ट	१६७, २०४, २६५
व्याकरण सुधानिधि .	विश्वेश्वर सूरि	१३४
व्योमवती .	व्योम शिवाचार्य	२२२
शास्त्र दीपिका	पार्थ सारथि मिश्र	२०४, २६२
श्लोक वार्तिक .	कुमारिल भट्ट	२८६
सप्तपदार्थी	शिवादित्य	१११, २६२
सप्त पदार्थी		
जिनवर्धनी	जिनवर्धन	१११
सर्वदर्शन सग्रह	माधवाचार्य	३, ५२, ५५, ६५, ८८, ८९, १२७, १३३, १३७
साह्य कारिका .	ईश्वर कृष्ण	१२, ७५, १३८
साह्य तत्त्व कौमुदी	वाचस्पति मिश्र	११०, १३८, १८६, १९०, २६२
साह्य सूत्र	कपिल मुनि	१२, ६४, १०५
सिद्धान्त चन्द्रिका .	गंगाधर सूरि	१५, १६, ३१, ४५, ५६ १४८, २६६
सिद्धान्त चन्द्रोदय	श्रीकृष्ण धूर्जटि	२१७
सुश्रुतसहिता :	सुश्रुताचार्य	१०
Critique of Pure		
Reason	Hay wood	५५, ११६, ११७
Essay on Human		
understanding	Locke	१७५
Grote Aristotale .		१५, १७, २०६, २२६
Lectures on Nyaya		
Phylosophy :	Ballantyne	२७, ३४, २०६
Note on Tarka-		
samgraha	: M. R. Bodas	३०, ३५, ५१, १६३, २२८, २४१

ग्रन्थ	लेखक	पृष्ठ
Thomson's law of thought		२०६
Translation of भाषापरिच्छेद	Roer	५०
Vacabulagry of Philosofy : Fleming		१६३
Logic : Whately		११६
System of Logic : J S Mill		१७

परिशिष्ट ३

पारिभाषिक शब्दावली एवं समानान्तर अंग्रेजी शब्द

पदार्थ	Category
द्रव्य	Substance
गुण	Quality
कर्म	Action
सामान्य	Generality
विशेष	Particularity
समवाय	Co-inherence
अभाव	Ngation
पृथिवी	Eearth
जल	Water
अग्नि	Fire
वायु	Air
आकाश	Ether
काल	Time
दिशा	Space
आत्मा	Soul
मनस्	Mind
नित्य	Eternal
अनित्य	Non-eternal

अपेक्षा बुद्धि	The notion which refers to many units.
रूप	Colour
रस	Taste
गन्ध	Odour
स्पर्श	Touch
पाकजगुण	Qualities product of heat
संख्या	Number
परिमाण	Quantity/Dimension
सुख	Pleasure
दुःख	Pain
इच्छा	Desire
द्वेष	Aversion
प्रयत्न	Effort
धर्म	Merit
अधर्म	Demerit
अदृष्ट	Destiny
संस्कार	Faculty, Impulse
वेग	Velocity
भावना	Mental impression
स्थितिस्वापक	Elasticity
मूर्त	Corporeal
भूत	Element
उत्क्षेपण	Tossing
अवक्षेपण	Dropping
आकुञ्चन	Contraction
प्रसारण	Expansion
गमन	Motion
मोक्ष	Salvation
अपवर्ग	Eternal Cessation of Pain
पारिमाण्डल्य } अखण्डपरिमाण	Infinite Similitude

परिमण्डल	Aglobular atom
द्व्यणुक	Binary atom
मध्यम परिमाण	Middling minuteness/Intermediate greatness
परममहत्त्व }	All-pervasion
विभुत्व }	
पृथक्त्व	Severalty
संयोग	Conjunction
निमित्तकारण	Instrumental cause
समवायिकारण	Intimate cause
असमवायिकारण	None-intimate cause
असाधारण कारण	Special cause
साधारण कारण	Universal cause
उपादान कारण	Material cause
प्रागभाव	Antecident Negation
प्रध्वसाभाव	Destruction Negation
अस्यन्ताभाव	Absolute Negation
अन्योन्याभाव	Reciprocal Negation
विभाग	Disjunction
परत्व	Posteriority
अपरत्व	Priority
पर	Posteriority
अपर	Prior
गुरुत्व	Gravity
द्रवत्व	Fluidity
सासिद्धिक	Natural
नैमित्तिक	Contingent
स्नेह	Viscidty
पिण्डीभाव	Agglutination
शब्द	Sound
ध्वन्यात्मक शब्द	Inarticulate sound
वर्णात्मक शब्द	Articulate sound
संयोगज	Born of conjunction

विभायज	Born of disjunction
शब्दज	Born of Sound
बुद्धि	Cognition
स्मृति	Remembrance
अनुभव	Apprehension
निविकल्पक	Indeterminate perception
सविकल्पक	Determinate perception
अनुव्यवसाय	Subsequent Consciousness
व्यवसाय	Simple Cognition
संस्कार	Mental impression
प्रत्यभिज्ञा	Recognition
स्मरण	Recollection
प्रत्यय	Belief
प्रतीति	Notion
प्रमा	Right apprehension
अप्रमा	False or wrong apprehension
प्रत्यक्ष ज्ञान	Proof Sensory knowledge
प्रत्यक्ष प्रमाण	Perception
अनुमिति	Inferential knowledge
अनुमान	Inference
शब्द ज्ञान	Verbal knowledge
शब्द प्रमाण	Verbal testimony
उपमिति	Analogy
उपमान	Comparision
कारण	Cause
करण	Proximate cause
अन्यथासिद्ध	Redundant
कार्य	Effect
प्रतियोगी	Contradictory
अनुयोगी	Contrary
कारणवाद	Theory of causalty
सत्कार्यवाद	Existent effect theory (Realism)

असत्कार्यवाद	Non-existent effect theory
शून्यवाद	Relativis
विवर्तनवाद या मायावाद	Theory of appearance
सन्निकर्ष	The contact of organ and object
संयोग	Conjunction
सयुक्त समवाय	Intimate union with conjunction
सयुक्त समवेत समवाय	Intimate union with intimately united with the conjunction
समवाय	Intimate Union
समवेत समवाय	Intimate union with Intimately united
विशेषण विशेष्यभाव	Connection of the attribute with the substantive
अनुपलब्धि	Non-apprehension
सहकारी	Accessory
अनुमान	Inference
परामर्श	Consideration, Logical antecedent, Logical datum
पक्ष	Minor term
पक्ष धर्मता	Characterisic of minor term
पक्षता	" "
व्याप्ति	Invariable concomitance, Invariable co-existence
हेतु	Middle term
लिङ्ग	Sign Mark
स्वार्थानुमान	Inference for one self
परार्थानुमान	Inference for another; syllogism
पूर्ववत्	Reasoning from cause to effect · Deduction Proper

शेषवत्	(An inference of a past shower) Reasoning from effect to cause
सामान्यतोदृष्ट	Induction
केवलान्वयि	Positive
केवल व्यतिरेकि	Negative
अन्वय व्यतिरेकि	Positive and negative
प्रसङ्गापादन	Reductio ad absurdum
न्याय (पञ्चावयव वाक्य	Syllosism
प्रतिज्ञा	Proposition
हेतु	Reason
उदाहरण	Examples
उपनय	Application
निगमन	Conclusion
जिज्ञासा	Curiosity
संशय	Dout
शक्यप्राप्ति	Power of the proof to produce knowledge
प्रयोजन	Aim
संशयव्युदास	Removal of objections
प्रतिज्ञा	Premise
अपदेश	Sign
निदर्शन	Illustration
अनुसन्धान	Scrutiny
प्रत्याम्नाय	Repetition
सपक्ष	Similar instance
विपक्ष	Contrary instance
हेत्वाभास	Logical Fallacy
सव्यभिचार (अनैकान्तिक)	Discrepancy of reason

विरुद्ध	Contradiction of reason, contrary reson
सप्रतिपक्ष	Ambiguity of reason Counter balanced reson
बाधित	Contradicted reason
साधारण	Wide
असाधारण	Peculiar
अनुपसहारी	Non-exclusive
आश्रयासिद्ध	Non-existent substratum
स्वरूपासिद्ध	Non-existent reason
व्याप्यत्वासिद्ध	Non existent concomitance
उपाधि	Limitation condition
शब्द	Word
शाब्दज्ञान	Verbal knowledge
आकांक्षा	Expectancy
योग्यता	Compatibility
सन्निधि	Juxtaposition, proximity
सात्पर्यं ज्ञान	Intended sentence
शब्द शक्ति	
(अभिधा)	Expressive power of words
लक्षणा	Implication
व्यञ्जना	Suggestion
वाक्य	Sentence
वैदिक वाक्य	Sacred sentence
लौकिक वाक्य	Profane sentence
अर्थोपति	Presumption
अनुपलब्धि	Non-apprehension
समव	Inclusion
ऐतिह्य	Tradition
चिह्न	Sign
परिक्षेप	Elimination
प्रामाण्यवाद	Validity of knowledge

प्रामाण्य	Authoritativeness
अप्रामाण्य	Non-authoritativeness
स्वतः प्रामाण्य	Self validity of knowledge
परतः प्रामाण्य	External proof
अप्रमा	Wrong knowledge
संशय	Doubt
विपर्यय	Error Mis-apprehension proper
तर्क	False assumption
आत्माश्रय	Ignoratio Elenchi
अन्योन्याश्रय	Dilemma
चक्रक	Circular reasoning
अनवस्था	Regressus ad infinitum
प्रमाणबाधितार्थ	
प्रसंग	Reductio ad absurdum
स्मृति	Remembrance

घोर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल न० १९९
२२१ १९९२
लेखक ब्रह्ममित्र भवदत्त
शीर्षक भारतीय न्यायशास्त्र
खण्ड ४५२२ क्रम संख्या